David Le Breton

Du silence

SUITES ESSAIS
Métailié

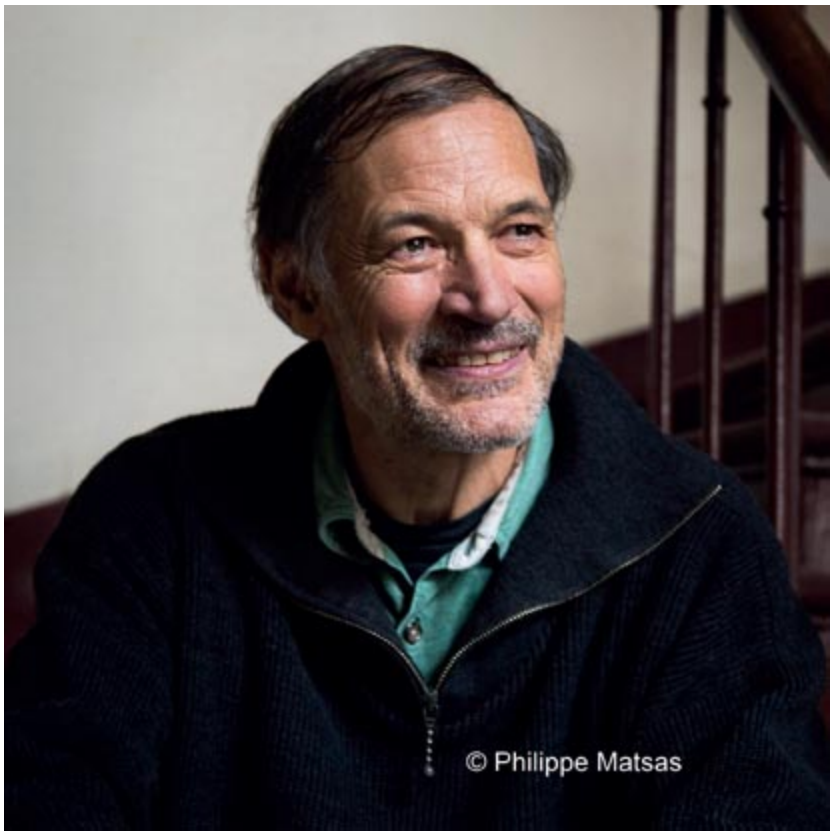
David Le Breton
Du silence

Les usages sociaux et culturels accordent à la parole et au silence une alternance qui varie d'un lieu à l'autre et d'une personne à l'autre. Cependant, face au silence les uns éprouvent un sentiment de recueillement, de bonheur tranquille, tandis que d'autres s'en effraient et cherchent dans le bruit ou la parole une manière de se défendre de la peur. En effet, le silence favorise un retour du refoulé quand le rempart du sens que fournit le bruit se dérobe en partie, il semble ronger la parole à sa source et la rendre impuissante. Il est également associé au vide de sens et donc à la menace d'être englouti dans le néant. Mais que ce soit pour quelques heures ou quelques jours, le silence permet de retrouver une disponibilité pour penser, mais aussi pour être à l'écoute des bruits de la nature.

« Soudain paraît un anthropologue singulier, David Le Breton, jusqu'alors interrogateur du corps socialisé, de l'expressivité des visages, de la douleur et des maux de la chair, qui parle d'abondance du silence. Et qui s'étonne lui-même d'avoir conçu tant de phrases sur "une étoffe de silence". »

G. Balandier, Le Monde

David LE BRETON est professeur de sociologie à l'Université de Strasbourg, membre de l'Institut universitaire de France et de l'Institut des études avancées de l'Université de Strasbourg (USIAS). Il est l'auteur, entre autres, de : *L'Adieu au corps, Anthropologie de la douleur, Marcher, La Saveur du monde, Éclats de voix* et *Mort sur la route* (roman noir).


© Philippe Matsas

David Le Breton

DU SILENCE

Éditions Métailié
20, rue des Grands Augustins, 75006 Paris
www.editions-metailie.com

COUVERTURE
Design VPC

© Éditions Métailié, Paris, 1997
e-ISBN : 979-10-226-0310-2

Sommaire

Introduction

Aspiration au silence – Impératif de “tout” dire – L’impossible silence de la communication – Éloge de la parole – Il n’y a pas de parole sans silence – Cheminement.

1. Silences de la conversation

Les mots dans leur trame de silence – Usages culturels du silence – Le sexe du silence – Seuil de la conversation – Silences de circonstance – “Un ange passe” – Les régimes de silence – Le silencieux – Silence de l’enfant – Légèreté du bavardage – Lourdeur du bavard – Le silence est d’or.

2. Politiques du silence

Ambiguïtés du silence – Contrôle de l’interaction – Contrôle de soi – Opposition – Réduire au silence – Rompre le silence – Acquiescement – Indifférence – Mutisme – Indicible.

3. Les disciplines du silence

La loi du silence – Les formes du secret – Protection de soi – Secrets initiatiques – Les ruses de l’inconscient – Psychanalyse et silence – Silence des institutions.

4. Manifestations du silence

Le silence est une modalité du sens – Recueillement – L’angoisse du silence – Conjuration bruyante du silence – Silence de mort – Mutisme du monde – Bruits d’enfance – Bruit – La fin du silence – Commercialisation du silence.

5. Les spiritualités du silence

La langue de Dieu – Disciplines du silence – Église d’Orient – Mystiques – Jalons de silence dans la tradition chrétienne – Multitude des silences – Maître

de sens et maître de vérité – Mystique profane – Le silence et le sacré.

6. Le silence et la mort

La douleur – Parages de la mort – Le passage – Rites funéraires – Cultures du deuil – Absence de l'autre – Conjuration du silence – Nécessité de dire.

Ouverture

Bibliographie

"Si je devais mourir maintenant, je dirais : 'C'est tout ?' Et : 'Je ne l'ai pas compris tellement bien.' Et encore : 'C'était un peu bruyant.'"

Kurt Tucholsky

Introduction

> *"On ne peut se représenter un monde où il n'y aurait que la parole, mais on peut se représenter un monde où il n'y aurait que le silence."*
>
> Max Picard, *Le Monde du silence*

Aspiration au silence

Le seul silence que l'utopie de la communication connaisse est celui de la panne, de la défaillance de la machine, de l'arrêt de transmission. Il est une cessation de la technicité plus que l'émergence d'une intériorité. Le silence devient alors un vestige archéologique, un reste non encore assimilé. Anachronique dans sa manifestation il produit le malaise, la tentative immédiate de le juguler comme un intrus. Il souligne les efforts qui restent encore à fournir pour que l'homme accède enfin au stade glorieux de l'*homo communicans.* Mais simultanément le silence résonne comme une nostalgie, il appelle le désir d'une écoute sans hâte du bruissement du monde. L'ébriété de paroles rend enviable le repos, la jouissance de penser enfin l'événement et d'en parler en prenant le temps dans le rythme d'une conversation qui avance à pas d'homme en s'arrêtant enfin sur le visage de l'autre. Et le silence, de refoulé qu'il était prend alors une valeur infinie. La tentation est parfois grande d'opposer à la "communication" profuse de la modernité, indifférente au message, la "catharsis du silence" (Kierkegaard) en attendant que soit pleinement restaurée la valeur de la parole.

Ce monde que d'innombrables discours expliquent, on le comprend de moins en moins. La parole que la multitude des moyens de communication prétend libérer devient insignifiante d'être noyée dans la profusion. À la fin règne la mélancolie du communicateur, toujours contraint de reprendre un message sans effet dans l'espoir que le prochain aura enfin une résonance. Plus

la communication s'étend et plus elle engendre l'aspiration à se taire, au moins un instant, afin d'entendre le frémissement des choses, ou de réagir à la douleur de l'événement avant qu'un autre ne le remplace, aussitôt substitué par un autre, puis un autre encore… dans une sorte de sidération de la pensée. Déluge d'émotions familières dont l'obsolescence finit par devenir rassurante à cause de la manière dont elles sont prodiguées, mais qui inquiète sur le statut d'une telle parole qui voue à l'oubli tout ce qu'elle énonce. La saturation de la parole induit la fascination du silence. Kafka le dit à sa manière : "Maintenant les sirènes disposent d'une arme plus fatale encore que leur chant, leur silence. Et bien qu'on imagine mal une telle chose quelqu'un a peut-être rompu le charme de leur voix, mais celui de leur silence, jamais."

L'impératif de communiquer est une mise en accusation du silence, comme il est une éradication de toute intériorité. Il ne laisse pas le temps de la réflexion ou de la flânerie car le devoir de parole l'emporte. La pensée exige la patience, la délibération ; la communication s'effectue toujours dans l'urgence. Elle transforme l'individu en interface ou le destitue des attributs qui ne concernent pas d'emblée ses exigences. Dans la communication, au sens moderne du terme, il n'y a plus de place pour le silence, il y a une contrainte de parole, de rendre gorge, de faire l'aveu puisque la "communication" se donne comme la résolution de toutes les difficultés personnelles ou sociales. Le péché dans ce contexte est de "mal" communiquer, plus répréhensible encore, impardonnable, est de se taire. L'idéologie de la communication assimile le silence au vide, à un abîme au sein du discours, elle ne comprend pas que parfois c'est la parole qui est la lacune du silence. Plus que le bruit, le silence est l'ennemi juré de l'*homo communicans*, sa terre de mission. Il implique en effet une intériorité, une méditation, une distance prise avec la turbulence des choses, une ontologie qui n'a pas le temps d'apparaître si on n'est pas attentif à elle.

Impératif de "tout" dire

La communication moderne est formulée dans son principe dans les années de l'après-guerre sur les décombres du nazisme et la vitalité du goulag. Norbert Wiener est l'un des maîtres d'œuvre de ce paradigme qui peu à peu bouleverse

les sociétés occidentales. Wiener entend lutter contre le désordre engendré par l'homme et le monde, il définit la cybernétique comme "une science du contrôle et de la communication". Dans un texte fondateur, longuement analysé par Philippe Breton (1995), Wiener suggère que les relations entre les composantes d'un objet importent davantage que leur contenu respectif. Le monde est susceptible de s'interpréter en termes d'informations et de communication. Le sens est second au regard de la structure, il est un effet de l'organisation. L'objet devient transparent, sans profondeur, et se résout tout entier dans les relations qui le mettent en forme. Pour Wiener, un tel constat s'applique aussi bien au monde mécanique ou aux sociétés humaines. Information et communication sont des concepts essentiels. En adossant sa réflexion à une métaphysique de la perte graduelle des énergies, Wiener passe du registre de la formulation scientifique à celui des valeurs : l'information s'oppose au désordre, la communication est un remède à l'entropie qui travaille le monde. Wiener écrit au lendemain de la guerre, "après Bergen Belsen et Hiroshima", comme il le dit lui-même. Les scientifiques se voient assigner la tâche de renforcer la maîtrise des sociétés par des machines, de supprimer le pouvoir, celui de l'appareil d'État notamment dont nul ne sait en quelles mains il pourrait tomber. Les machines à communiquer participent aussi à la réduction de l'entropie, elles opposent au désordre la réplique permanente de l'information, de la parole signifiante. Les idéologies modernes de la communication prospèrent sur cet arrière-fond historique, la mémoire (sans doute bien oubliée de ses protagonistes actuels) du secret qui a présidé à la *shoah* et sur la nécessité de ne jamais laisser s'installer le silence. Mais il y a parole et parole, silence et silence. Outre que les médias en choisissant de mettre en avant tels événements, laissent les autres dans l'ombre, ne parlent pas nécessairement de ce qui aurait été essentiel aux auditeurs, ils éclairent des faits sans toujours donner la parole aux témoins, ou à ceux qui sont impliqués dans ses conséquences. Ils confondent le monde et le discours tenu à son propos. L'impératif de "tout" dire se dissout dans la fiction que tout a été dit, même s'il laisse sans voix ceux qui auraient autre chose à dire, ou auraient choisi de tenir un discours différent. Dire ne suffit pas, ne suffit jamais, si l'autre n'a pas le temps d'entendre, d'assimiler et de répondre.

L'impossible silence de la communication

La modernité est l'avènement du bruit. Le monde résonne sans relâche des instruments techniques dont l'usage accompagne la vie personnelle ou collective. Mais la parole elle-même est sans fin, relayée par tant de porte-voix. Non pas celle toujours renaissante et heureuse de la communication journalière avec les proches, les amis ou les inconnus avec qui se sont noués des contacts, celle-là demeure et donne chair à la sociabilité. Mais une autre parole change de statut anthropologique : celle des médias, des réseaux, des téléphones, des portables, etc. Elle prolifère, ne sait plus se taire, et court le risque de ne plus être écoutée. Envahissante et rassurante, elle érige une communication fondée sur le seul contact, où l'information est secondaire, où il importe plutôt de manifester la continuité du monde. Comme la musique, elle se transforme en données d'ambiance. Bruissement régulier et sans conséquence dans son contenu, essentielle seulement par sa forme. Son message ne cesse de rappeler que le monde existe encore et toujours. La "communication", en tant qu'idéologie moderne, est une confirmation réitérée des individus dans leurs positions réciproques de locuteurs et de récepteurs, une manière de situer des limites sécurisantes pour les uns et les autres sur le mode d'un service rendu : "Tu es là, tu existes puisque tu m'entends, et moi j'existe puisque je te parle." La teneur du message étant souvent accessoire. D'où le paradoxe, pointé par Philippe Breton, d'une "société fortement communicante et faiblement rencontrante" (1995, 12). Une parole sans présence reste sans effet concret sur un auditeur sans visage.

Les médias ou les réseaux donnent à chacun le sentiment de s'adresser familièrement à lui. Ils sont une interruption permanente du silence de la vie, leur bruit prend la place des anciennes conversations. Leur litanie éternelle rappelle que le monde poursuit sa ronde, avec son cortège de tragédies et de tranquillité, mais qu'il n'y a encore pas trop à s'inquiéter pour soi. Le vrai drame serait le silence des médias, une panne généralisée des ordinateurs, bref un monde livré à la parole des plus proches, à la seule appréciation personnelle. La modernité transforme l'homme en lieu de transit voué à recueillir un message infini. Impossible de ne pas parler, impossible de se taire, sinon pour écouter… La force signifiante de la parole se discrédite ou s'émousse dans

l'impératif de dire, de tout dire, que rien ne soit tu, que règne une transparence sans défaut qui ne laisse en friches aucune zone de secrets, aucune zone de silence. Retournement de l'homme comme un gant puisqu'il est tout entier présent à lui-même à sa surface. La prolifération technique de la parole la rend inaudible, interchangeable, disqualifie son message ou impose une attention particulière pour l'entendre dans le brouhaha qui l'entoure ou le brouillage de sens de nos sociétés. La dissolution médiatique du monde aboutit à un bruit assourdissant, à une équivalence généralisée du banal et de l'horreur qui anesthésie les sens et blinde les sensibilités. Le discours des médias est moins prodigue de sens que d'une voix bavarde et sans conséquence, il est toujours essoufflé par la vitesse de son élocution et de son obsolescence, dispensant à son insu un commentaire de l'événement. L'hémorragie du discours naît de l'impossible suture du silence. La communication qui tisse interminablement ses fils dans les mailles de la trame sociale est sans lacune, elle se donne sur le mode de la saturation, elle ne sait pas se taire pour être entendue, elle manque du silence qui lui donnerait un poids, une force. Et le paradoxe de cet écoulement sans fin, c'est qu'elle perçoit le silence comme son ennemi juré : aucun blanc à la télévision ou à la radio, par exemple, impossible de laisser passer en fraude un instant de silence, toujours règne un flux ininterrompu de paroles ou de musiques comme pour conjurer la menace d'être enfin entendu. Cette parole sans fin est sans réplique. Elle n'est pas de l'ordre de la conversation, elle occupe plutôt le terrain sans se soucier des réponses. Certes, elle n'est pas nécessairement monologue, mais elle tend parfois à être une forme bavarde de l'autisme. Lucien Sfez avance pour la caractériser la notion de tautisme, soulignant la dimension tautologique (la confusion entre le fait réel et sa représentation) et fermée du discours (Sfez, 1988). Ses protagonistes sont anonymes et interchangeables même s'il est parfois encore possible de leur attribuer provisoirement un visage. Simplement, une parole se fait entendre, elle manque de la chair du monde tant dans son émission que dans sa réception, elle ne connaît donc ni la réciprocité ni le silence qui alimentent toute conversation. Parole sans présence, et donc sans souci d'une voix en retour et d'une attention à l'écoute du message.

Éloge de la parole

Si la modernité met à mal le silence, n'oublions cependant jamais que toute intention dictatoriale commence par tuer la parole. L'une et l'autre procèdent d'une réduction de la pleine citoyenneté. Mais il ne saurait être question de les renvoyer dos à dos. Les effets ne sont pas les mêmes. Le brouhaha n'a pas la même virulence que le couteau sous la gorge. Si le silence est souvent nourricier du sens quand il témoigne d'une volonté personnelle inscrite dans le cheminement de la conversation, imposé par la violence il incarne alors une stase du sens, il disloque le lien social. La dictature écrase la parole à sa source, la modernité la fait proliférer dans l'indifférence après l'avoir vidée de son sens. Si nous luttons en permanence contre les velléités toujours renaissantes de la première, nous sommes en revanche immergés dans l'ambiance de la seconde. La seule issue sans doute, élémentaire, au sens où elle est fondatrice, est celle d'un partage entre le silence et la parole, une éthique de la conversation en quelque sorte, qui sait bien que tout énoncé appelle une réponse, toute affirmation une pesée de sa pertinence, tout dialogue une délibération mutuelle. La restauration du sens entraîne nécessairement celle de la parole, qui entraîne à son tour celle du silence. Si le trop-plein du discours dans la communication moderne confère au silence une attraction grandissante, ce dernier, si redoutable dans d'autres contextes, est mortifère face à la violence ou à la dictature. Il devient alors une figure de la complicité ou de l'impuissance. En d'autres termes, la signification de la parole ou du silence ne se donne jamais qu'au travers des circonstances qui les mettent en jeu.

La parole est le seule antidote aux formes multiples du totalitarisme qui cherchent à réduire la société au silence pour imposer leur chape de plomb sur la circulation collective du sens en neutralisant toute pensée. La délibération commune entretient la vitalité du lien social et libère des impositions ou des aspects mortifères du silence. Se taire serait consentir, se réduire soi-même au mutisme. Si l'on soustrait au silence dans un énoncé, ou si l'on enlève à la parole en la contraignant au silence, l'effet est le même qui aboutit au discrédit du sens par la prolifération ou le bâillon. Il n'y a pas de parole sans silence, mais l'idéologie moderne de la communication ne le supporte pas. Chaque mot énoncé possède sa part de bruit et sa part de silence, et selon les circonstances, il résonne avec plus ou moins de force selon son dosage de l'un ou de l'autre. Le sens peut être étouffé par le bruit et mis en valeur par le

silence, mais aussi l'inverse, car la signification d'une parole ne se donne jamais dans l'absolu mais dans la manière dont elle touche celui qui l'entend.

Il n'y a pas de parole sans silence

Penser le monde, c'est le rendre intelligible grâce à une activité symbolique qui trouve son terrain d'élection dans l'usage approprié de la langue. Le monde se dévoile à travers le langage qui le nomme. La pensée est une matière de parole dont la tâche est de rendre compte des événements qui jalonnent sans fin le fil de l'existence ou des choses dans laquelle elle se trame. Hors du langage elle est impensable, ou du moins inaccessible, elle reste enfermée, scellée dans l'individu qui ne dispose ni du moyen de se la rendre formulable ni de la transmettre aux autres. La pensée puise dans un fond inépuisable d'images, elle déborde sans doute le langage, mais pour se dire elle doit y revenir. Les mots dessinent la signification du monde, ils sont une grille qui permet de le comprendre, de s'en saisir, un outil pour le rendre communicable, même si leur emprise est limitée, parfois maladroite, car le monde est toujours en avance, et désavoue par sa complexité et son clair-obscur toute tentative de le figer en significations univoques. Mais faire du langage ou de l'activité symbolique en général le contenu de la pensée et son mode de communication ne revient pas à lui opposer le silence comme le vide se distingue du plein. "Ce n'est même pas poursuivre cette chimère d'une pensée pure sans langage", écrit Joseph Rassam (1988, 21). Silence et parole ne sont pas contraires, l'un et l'autre sont actifs et signifiants, le discours n'existe pas sans leur liaison mutuelle. Le silence n'est pas un reste, une scorie à élaguer, un vide à remplir, même si le souci du trop-plein de la modernité s'efforce sans relâche de l'éradiquer pour induire une permanence sonore. Au même titre qu'une mimique ou un geste, il n'incarne pas une passivité soudaine de la langue mais une inscription active de son usage. Il participe de la communication à part égale avec le langage et les manifestations du corps qui l'accompagne. La parole se passe même moins aisément du silence que l'inverse.

Si langage et silence se mêlent dans l'expression de la parole, on pourrait dire aussi que tout énoncé naît du silence intérieur de l'individu toujours en dialogue avec soi. Toute parole en effet est précédée d'une voix silencieuse,

d'un rêve éveillé rempli d'images et de pensées diffuses toujours agissantes au cœur de soi, même quand le rêve nocturne en bouleverse les coordonnées ; mélange de fantasmes et de pensées claires, de souvenirs ou de désirs, cette voix borde le langage et lui fournit également son terreau. Toute parole s'alimente en ce lieu sans espace ni temps que faute de mieux on nomme l'intériorité de l'individu. Ce monde chaotique et silencieux qui jamais ne se tait, chargé d'images, de désirs, de peurs, d'émotions minuscules ou envahissantes, prépare une formulation qui surprend parfois celui qui l'émet. Si la pensée n'existe pas sans le langage, elle ne saurait faire l'économie du silence qui l'annonce. "Ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, écrit M. Merleau-Ponty, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence prétendu est bruissant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur" (Merleau-Ponty, 1945, 213).

Si la possibilité du langage caractérise la condition humaine et fonde le lien social, le silence, lui, préexiste et perdure dans l'écheveau des conversations qui inéluctablement rencontrent à leur origine et à leur terme la nécessité de se taire. La parole est un fil ténu qui vibre sur l'immensité du silence. Les mots s'enracinent à ce fond, ils sont le rhizome nourri à cet humus, ils soustraient à la profusion du sens par un choix de langage qui aurait pu être autre. Et parfois une parole émise hors de propos, inutile, se dissout d'elle-même dans son insignifiance, elle résonne alors comme un gauchissement du silence, une contrariété à son exigence qui donne justement son prix au langage. Le silence interroge les limites de toute parole, il rappelle que le sens est contenu au sein de bornes étroites face à un monde inépuisable qu'il est toujours en retard sur la complexité des choses. Malgré l'impatience de comprendre, de ne rien laisser en friche, toujours à la fin l'homme se heurte au silence. Dans une conversation le silence est l'accomplissement de la parole : quand cette dernière franchit les lèvres du locuteur et disparaît dans l'acte de son énonciation, elle se transforme grâce à l'écoute en signification particulière pour le partenaire qui s'en saisit alors et nourrit son prochain propos de sa résonance. Quand la conversation se termine et que chacun se sépare le silence qui s'installe est imprégné de la rêverie intérieure, de l'écho des propos échangés.

Cheminement

Dans le premier chapitre nous interrogeons le statut du silence dans la conversation. La parole échangée se nourrit de pauses, de suspensions qui entrent dans la chair des propos tenus et les rendent intelligibles à ceux qui les écoutent. Une conversation est une flânerie mutuelle sur un chemin de langage, elle ne se conçoit pas sans le silence qui l'accompagne et évite à ses protagonistes de se noyer dans un flot incontrôlé de mots. Les usages sociaux et culturels accordent à la parole et au silence une alternance qui varie d'un lieu à l'autre. Des malentendus naissent lorsque les temps de pause et les rythmes de conversation diffèrent entre les individus en présence. Les jugements réciproques sont alors sans aménités, l'un évoquant la "lenteur" de son vis-à-vis, tandis que l'autre dénonce son "débit" qui ne laisse guère de place à la pause. En fait, chaque locuteur, et au-delà chaque groupe social, chaque culture, confère un statut particulier à la pause et au silence dans la conversation. Dans nos sociétés l'embarras survient lorsque le silence s'installe dans un groupe ou entre deux personnes. "Un ange passe", dit-on pour souligner la gêne et la surmonter dans un rire qui permet à la discussion de rebondir. Mais d'autres sociétés n'accordent pas une telle éminence à la parole énoncée, la présence mutuelle se suffisant à elle-même dans un usage mesuré du langage. Du statut social de la parole et du silence découlent les figures du "silencieux" et du "bavard", transgression par défaut ou par excès d'un régime commun du langage (chapitre 1).

La question de la part du silence dans la conversation entraîne celle des différentes significations du silence dans la relation aux autres. Ce sont alors des figures politiques du silence, nombreuses, et dont seul le contexte d'énonciation donne le sens, car le silence en soi ne signifie rien, son ambiguïté en fait un outil aux multiples usages dans la vie courante : contrôle de l'interaction par un habile maniement de la parole qui sait attendre le moment propice, susciter l'inquiétude ; instrument redoutable de pouvoir pour celui qui sait en user ; contrôle de soi pour ne pas se dévoiler, refréner une émotion qui déborde, prendre le temps de la réflexion. Le silence devient une forme d'opposition quand on se tait de manière délibérée pour traduire un refus, une résistance personnelle à quelqu'un ou à une situation. Mais la possibilité de se

taire se perd lorsqu'une société est mise sous le joug et réduite au silence : surveillance de la population, emprisonnement, exil, mise en quarantaine, sont des moyens de contraindre la parole à l'insignifiance, à la solitude. Le silence renvoie aussi à l'acquiescement, à la connivence des amants ou des amis qui ne craignent pas de se taire ensemble. Nul besoin de toujours meubler le temps de paroles, la présence se suffit à elle-même. Le silence est aussi communication, surtout s'il est complice. Bien sûr, il témoigne aussi de l'indifférence à l'autre, d'une négation de sa parole qui ne prend même pas de précautions morales. Quant au mutisme il est une manière offensive de se taire, il traduit le refus d'entrer dans l'échange, la souffrance de ne pas y trouver sa place : mutisme électif des enfants de parents migrants ou de l'autiste, ou encore de la personne traumatisée qui refoule une parole risquant de charrier la mémoire de l'événement. Indicible enfin de la *shoah*, déchirement entre la nécessité de dire et l'impuissance à trouver les mots pour le faire, dissolution du langage dans l'horreur et pourtant impossibilité de se taire (chapitre 2).

Autre forme politique du silence, le fait que si certaines choses sont bonnes à dire, d'autres le sont moins, ou ne le sont pas du tout en fonction des situations et de leurs protagonistes. Le lien social doit se prémunir d'une parole qui serait sans garde-fou. Le secret, par exemple, est une discipline de langage qui s'exerce en faveur ou au détriment de ceux qui ignorent qu'il existe. Il protège ou il lèse, il détruit parfois. Le secret est un pouvoir entre certaines mains. Une part d'ombre enveloppe tout homme. La cure analytique permet à l'analysant de cheminer dans un espace protégé, bien éloigné des règles de la conversation et de l'alternance des tours de parole. L'analyste se tait le plus souvent, dans une posture d'écoute, tandis que l'analysant se bat avec les difficultés de son discours. Le silence est une pierre d'angle de la cure, fondée non sur le mutisme de l'analyste, mais sur la parcimonie d'une parole qui prend d'autant plus de relief quand elle s'énonce, et qui autorise l'analysant à se dire sans réserve (chapitre 3).

Le silence est un sentiment, une modalité du sens, et non une mesure de la sonorité ambiante. Il renvoie à l'attitude de l'homme face à son environnement. Les imaginaires sociaux montrent leur ambivalence à son propos. Face au silence les uns éprouvent un sentiment de recueillement, de bonheur tranquille, tandis que d'autres s'en effraient et cherchent dans le bruit

ou la parole une manière de se défendre de la peur. En ce sens, et Otto (1969) le cite en exemple, il participe de la dialectique du sacré. Mélange confus d'angoisse et d'attirance, de terreur et de jubilation, de danger et de havre, voué selon les circonstances à rassurer ou à inquiéter, le silence est une forme jamais donnée une fois pour toutes sous un éclairage unique. La production du bruit est souvent un mode de défense, la musique d'ambiance qui se diffuse aujourd'hui dans la plupart des lieux publics l'atteste. Mais le bruit est de plus en plus perçu comme une atteinte au droit pour chacun de connaître un confort acoustique adéquat, il est souvent vécu comme une nuisance. Le silence devient alors une valeur commerciale éminente, il se fait rare et devient une exigence, un motif de lutte sociale ou de marketing (chapitre 4).

La plupart des religions entretiennent une relation privilégiée avec le silence. Dieu échappe aux limites étroites du langage, le croyant échoue à le nommer et à le décrire, il se réfugie souvent dans le dialogue silencieux qui se mène dans l'intériorité. Le mystique pousse à son terme la soif de dire qui se heurte à l'insignifiance des mots pour traduire son expérience du divin, il baigne dans l'ineffable. Mais les figures religieuses du silence sont nombreuses, liées au rapport à Dieu, à la prière, au culte, à la transmission, à la discipline, à la sobriété de parole, etc. (chapitre 5).

La connivence est étroite également entre le silence et la mort. La douleur, l'acheminement vers la mort, la mort elle-même, la confrontation à la dépouille, les rites funéraires souvent, le deuil, appellent la suspension de la parole. De même la maladie grave, la séropositivité, le sida, amènent à vivre avec en soi une bouffée douloureuse de silence (chapitre 6).

1. Silences de la conversation

> *"Enfin, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, le fond de silence qui ne cesse de l'entourer sans laquelle elle ne dirait rien, ou encore mettre à nu les fils de silence dont elle est entremêlée."*
>
> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*

Les mots dans leur trame de silence

Si la présence de l'homme est d'abord celle de sa parole, elle est aussi inéluctablement celle de son silence. Le rapport au monde ne se trame pas seulement dans la continuité du langage mais aussi dans les moments de suspension, de contemplation, de retrait, c'est-à-dire les moments nombreux où l'homme se tait. La langue latine discerne deux formes du silence : *tacere* est un verbe actif dont le sujet est une personne, il marque un arrêt ou une absence de parole en référence à un homme. *Silere* est un verbe intransitif, il ne s'applique pas seulement à l'homme mais aussi à la nature, aux objets, aux animaux, il désigne plutôt la tranquillité, une tonalité paisible de la présence que n'interrompt aucun bruit[1]. La langue grecque avec *siôpân* (se taire) et *sigân* (être en silence) distingue également le fait de baigner dans le silence ou de se taire. Se tenir silencieux en marchant sur les trottoirs, en contemplant un paysage ou en se reposant, n'implique pas nécessairement une signification relative aux autres. Nul ne se sent en principe mis en question par une réserve que semblent appeler les circonstances et à laquelle il est d'usage de souscrire. *Silere* renvoie plutôt à la solitude de l'individu, ou à son immersion dans un groupe où sa présence n'a guère d'incidence. Nul ne se soucie de son silence. En revanche, dans le fait de se taire il y a comme un retranchement hors du langage, une volonté de ne plus donner sa parole et de le faire sentir à l'autre. *Tacere* intervient dans le cadre d'un échange, il sous-entend que l'un des

protagonistes garde le silence et projette ainsi une signification directe susceptible d'interroger les autres.

Dans les mouvements incessants de la conversation *silere* et *tacere* alternent et participent au jeu du sens, ils se conjuguent à un troisième aspect, plus technique, qui renvoie à la nécessité des pauses afin que la langue ne s'étouffe pas dans le trop-plein des mots. Parole et silence se mêlent pour concourir à l'échange. Quand l'homme se tait, il n'en communique pas moins. Le silence n'est jamais le vide mais le souffle entre les mots, le court repli qui autorise la circulation du sens, l'échange des regards, des émotions, la brève pesée des propos qui se pressent sur les lèvres ou l'écho de leur réception, le tact qui permet le tour de parole par une légère inflexion de la voix aussitôt mise à profit par celui qui attendait le moment favorable. "C'est le tissu interstitiel, écrit J. de Bourbon Busset, qui met en relief les signes égrenés au long de la route du temps, signes qui, eux-mêmes, mettent en valeur la qualité et la pureté du silence" (Bourbon Busset, 1984, 13). Chaque parole remue le silence à sa manière et donne une impulsion propre à l'échange. De même, le silence remue la parole en lui donnant un angle particulier, ils ne sauraient se passer l'un de l'autre sans se perdre, sans rompre la légèreté du langage.

Toute conversation connaît l'enchevêtrement du silence et des mots, de la pause et de la parole, créant la respiration de l'échange, ce va-et-vient sur le fil du sens entre pensée diffuse et propos tenu. Les paroles et le style du discours mis en œuvre ne font pas l'essentiel de la conversation, le rythme de l'échange, la voix, les regards, les gestes, la distance où l'on se tient de l'autre apportent leur contribution à la circulation du sens. Aucun homme en effet n'est réductible à son seul discours, le contenu de la parole n'est qu'une dimension du processus de la communication, elle ne saurait l'absorber tout entier, les pauses, les manières de dire ou de taire, les silences sont également décisifs. La voix s'interrompt parfois, reprend son souffle, laisse à l'autre le temps d'une réplique. Les brefs silences qui émaillent la discussion permettent un instant de réflexion avant la poursuite d'un raisonnement, vérifient l'accord de l'autre sur un propos susceptible de provoquer une divergence d'opinion ou ménagent un instant de rêverie. Équivalents oraux de la ponctuation qui rend lisible le texte, ils détachent les mots ou les phrases, installent pour l'autre les conditions de la meilleure compréhension. Ils établissent la pesée des termes les plus appropriés

à transmettre une idée et les aménagements liés aux tours de parole. Lorsque la voix diminue d'intensité et s'apprête à se taire, ou à prendre sa respiration, l'autre sait qu'il lui est loisible de saisir à son tour la parole, d'avancer ses arguments ou ses propres digressions. Loin de les morceler, le fil rouge du silence relie les propos et favorise leur intelligibilité, et la fluidité de la conversation. Il ouvre un espace de liberté au sein du dialogue, laissant à chaque locuteur le soin de s'engager s'il le souhaite, celui de modifier le cours de l'échange, de le relancer ou d'y mettre un terme. Le silence est un modulateur de la communication, un balancier dont les mouvements autorisent le cheminement tranquille de la parole d'un individu à l'autre quand l'accord règne sur sa signification. En fait la clarté sémantique du langage repose sur l'enchevêtrement cohérent de la voix et du silence selon les orientations d'un régime culturel de parole propre à un groupe social donné.

Sans un revers de silence, la communication est impensable, elle s'engorgerait dans un flux continuel de mots aboutissant à l'impuissance d'une parole condamnée dès son émission. Dans les pauses du discours se noue l'élaboration du message pour celui qui parle, et sa réception pour ceux qui dialoguent avec lui. Des recherches menées sur l'économie de la conversation distinguent différentes formes de pause : le silence "rapide" inscrit dans l'horizontalité du langage, inférieur à deux secondes, mais fréquent, il traduit l'hésitation dans le choix des mots, ou la structure grammaticale de la phrase. En principe la poursuite de l'énoncé le dissout aussitôt au point qu'il passe presque inaperçu, à moins d'un défaut d'élocution, ou de l'usage par le partenaire d'une langue étrangère. Il est peu signifiant dans le cours de l'échange sauf s'il procure une gêne en nuisant au confort de la réception du message. Le silence "lent" est porteur d'une autre signification, il marque plutôt une scansion dans la tonalité de l'échange entre les individus au niveau du contenu de parole. Il accompagne la recherche d'expression, d'arguments, de raisonnements, il mobilise les souvenirs et signe l'affectivité mise en jeu par les différents protagonistes (Bruneau, 1973, 23 *sq.*).

Usages culturels du silence

Le langage n'existe pas sans la ponctuation du silence qui le rend intelligible. Celle-ci requiert une compétence dans son usage ou dans sa rupture sous peine d'introduire le malaise[2]. Elle doit être accordée au rythme des interlocuteurs, à leur modalité de prise de parole, de décision, car toute disparité ouvre une gêne plus ou moins sensible. L'agacement naît parfois devant celui qui "prend son temps", manifeste une "exaspérante" lenteur, impose des silences qui distillent l'impatience ou l'ennui de celui qui est accoutumé à un rythme plus soutenu. Ou à l'inverse devant celui dont le débit trop rapide ou la fermeture à l'écoute exclut toute pause et rend difficile une attention prolongée. David Lepoutre dans son étude sur les jeunes de la banlieue nord de Paris souligne la rapidité d'élocution bien connue de certains adolescents. Les conversations s'effectuent sur un débit qui met à l'écart et expose aux quolibets celui dont la parole est lente ou qui hésite, peine à trouver ses mots. Le silence n'a que le temps de la reprise du souffle pour apparaître. Un jour que D. Lepoutre rencontre un jeune dans le hall d'entrée de son immeuble, ni l'un ni l'autre ne trouvent une opportunité de poursuivre l'échange. Samir traduit immédiatement son malaise qui finit par exploser : "Après quelques pesantes secondes et devant mon silence persistant, il finit par m'intimer, non sans une pointe d'ironie, cet ordre brutal et libérateur : 'Parle !'" (Lepoutre, 1997, 132). L'impact d'un échange, tel qu'il est ressenti par les acteurs, indépendamment de son contenu, dépend étroitement du rythme, de l'alternance entre temps de parole et temps de pause dont chacun éprouve la nécessité.

Le pointillé de silence nécessaire à la fois à la clarté de l'élocution et de la perception du discours ne répond pas au même statut culturel d'un groupe à l'autre. Des usages se distinguent et donnent parfois lieu à des malentendus, à des interprétations divergentes. C'est moins alors le contenu de la parole que la répartition et la durée du silence qui provoquent la gêne mutuelle. Les pratiques différentes de la langue lors de l'interaction, les pauses plus ou moins longues, suscitent les jugements de valeur de ceux qui manifestent d'autres rythmes ou se soucient de maintenir un étiage suffisant de parole dans le cours des échanges. Les Indiens Athabaskan, par exemple, sont perçus par leurs voisins américains comme "passifs, maussades, renfermés, sans discussion, paresseux, arriérés, destructeurs, hostiles, non coopératifs, antisociaux et stupides" (Scollon, 1985, 24). Ces attributions négatives renvoient

essentiellement à des différences d'attitude dans la conversation. La sobriété de l'Indien, ses pauses plus longues, ses tours de parole qui n'engrènent pas aussitôt sur le silence de son interlocuteur, désarment celui qui n'est guère accoutumé à ce mode de discussion et l'incite à projeter des stéréotypes négatifs à son encontre sans concevoir un seul instant que lui-même pourrait se voir attribuer des stéréotypes inverses : d'être, par exemple, bavard, envahissant, superficiel, nerveux, agressif, etc. Les écarts entre les temps de pause ou de prises de parole exposent l'un des interlocuteurs à être taxé de volubile et l'autre de taciturne. Basso signale que les Apaches, réputés pour leur retenue, qualifient les Blancs de sang chaud, de bavards et autres termes négatifs à leurs yeux (Basso, 1972). Ceux qui parlent vite ou lentement se prêtent mutuellement de mauvaises intentions. Les uns trouvent que leurs compagnons sont renfermés et peu coopérants, les autres les perçoivent comme dominateurs et peinent à trouver l'occasion de pouvoir s'exprimer (Tannen, 1985, 108). Les Navajos ont des temps de pause prolongés. Dans un groupe, quand une question leur est posée, ce sont souvent des non-Navajos, déroutés par une attente ayant débordé leur seuil de tolérance, qui donnent la réponse (Saville-Troike, 1985, 13). Selon R. Carroll les Américains de classes moyennes se plaignent souvent que les Français les interrompent continuellement sans respecter les pauses. Cependant ce type de comportement est un élément de la ritualité des discussions françaises, le principe consistant à ne pas couper l'interlocuteur au milieu d'un mot ou d'une phrase, mais de saisir une légère flexion de la voix pour prendre la parole à son tour. L'Américain n'étant pas accoutumé à ce rythme et à ces manières éprouve des difficultés à achever son propos, il ressent une frustration et juge superficiel son interlocuteur qui lui pose des questions sans se soucier des réponses (Carroll, 1987, 62).

Au sein d'un cadre social donné, chaque membre d'une interaction bénéficie d'un "statut de participation" (Goffman, 1991, 223 *sq.*) lié à son âge, à son sexe, à sa position sociale, familiale, etc. On lui prête un certain niveau de contribution à l'échange selon son registre d'activité ou son degré de familiarité. Mais aussi les droits et les devoirs inhérents à une certaine marge de silence. L'autre est abordé à partir de cette appréciation qui définit ses droits et ses devoirs implicites dans le déroulement de la rencontre. Le statut de participation distribue les préférences et les exclusions dans le choix des

partenaires, il donne la hiérarchie du contrôle de la discussion en distinguant les priorités de prises de parole, il oriente les thèmes à aborder et ceux qu'il convient d'éviter et laisse supposer la durée probable de l'interaction. En découlent les temps de silence licites, dont nul ne s'incommode, et ceux qui, à l'inverse, suscitent le désarroi, l'impatience. Selon les interlocuteurs en présence et le cadre de leur rencontre, toute situation exige un dosage subtil de paroles et de silences. Une infraction des règles implicites de la conversation dans un contexte donné provoque la gêne, au moins de l'un de *ses* membres, et la recherche d'une solution.

Dans un même groupe social les décalages induits par différents usages individuels du temps de pause ou du tour de parole déclenchent des appréciations positives ou négatives selon le degré de proximité avec leur propre habitude. Une enquête menée sur un groupe de femmes culturellement homogène d'un collège du Maryland a mis en relation le fait que les femmes qui prennent des pauses brèves sont perçues favorablement par leurs partenaires qui les disent coopératives, sympathiques, attentives aux autres, chaleureuses, sociables, etc. À l'inverse leurs compagnes témoignant de pauses plus longues sont perçues comme réservées, détachées, taciturnes, sobres, timides, rigides, frustrées, etc. Dans un même régime de parole, lors de la conversation ordinaire, les singularités personnelles jouent et orientent des jugements plus ou moins propices selon les sensibilités en présence. Dans les classes moyennes de la société américaine de la côte Est il vaut mieux parler que se taire, et, si l'on parle, éviter de prendre son temps ou de trop recourir aux pauses. Les jugements sur l'autre renvoient à leur insu ceux qui les formulent à des valeurs culturelles implicites qui légitiment la parole ou le silence, la nécessaire sobriété de parole ou à l'inverse la jouissance d'une conversation que rien n'interrompt. Nulle règle universelle ne régit les manifestations de la parole ou du silence dans les conversations, le malentendu ou les projections négatives sur l'autre se donnent libre cours quand des acteurs enracinés dans des régimes différents de parole considèrent chacun leur manière de parler comme la seule normale. Ces règles d'usage de l'enchevêtrement de la parole et du silence relèvent d'un processus d'éducation, et d'un rythme personnel, qui efface son arbitraire et se donne comme "naturel", alimentant la suspicion à l'égard de ceux qui dérogent à son

évidence. L'art quotidien de la conversation, orienté par des schémas culturels que les acteurs redéfinissent à chaque instant, ne consiste pas seulement à savoir parler, mais surtout à se taire à propos, à laisser s'installer au cœur de l'échange une qualité de silence propre à ménager les répits nécessaires à la parole, à la répartition des temps de discours mutuels. Les locuteurs profitent de ces intervalles pour prendre leurs marques, jauger le niveau d'engagement requis par la discussion, décider de la conduite à tenir. Pas de discours sans pauses, sans tours de parole, pas de parole sans un revers de silence. Savoir à quel moment se taire ou parler relève de la "compétence de communication" (Hymes, 1974) des acteurs selon leur connaissance des usages et leur interprétation des circonstances de la conversation. "Toute langue a son mutisme propre", écrit E. Canetti (1978, 34).

Le sexe du silence

La frontière du sexe enferme culturellement dans un certain style de communication auquel il est difficile de se soustraire. Selon les sociétés, et selon son statut, la femme ne dispose pas de la même latitude de parole que l'homme, et celle-ci est souvent infériorisée. Le Nouveau Testament lui signifie déjà par la bouche de Paul de se taire : "Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence" (Timothée, 2, 11-13). La parole de la femme dans nos sociétés semble venir en complément de celle de l'homme, subordonnée à une première énonciation. Elle ne dispose pas toujours dans les faits d'une égalité de statut. Les hommes ont tendance, à leur insu, à jouer un rôle déterminant dans le cours de la conversation en prenant plus facilement la parole, en ne la cédant pas toujours de bon gré, en interrompant plus facilement une femme qui parle qu'un homme. Deux chercheurs américains (Zimmerman, West, 1975) ont étudié dix conversations de femmes entre elles, d'hommes entre eux, et de couples. Les enregistrements analysés ont été obtenus lors de discussions dans les lieux publics d'une communauté universitaire. Les deux auteurs notent que les hommes sont responsables de 98 % des interruptions et de la totalité des épisodes de chevauchements. Dans les couples hommes et les couples femmes, seules 7

interruptions se sont produites. Dans les couples mixtes, elles sont au nombre de 48, pratiquement toutes induites par des hommes. Et les femmes n'ont ni protesté, ni cherché ensuite à reprendre la parole, elles se sont pliées à la situation. Des expériences analogues menées sur des couples adulte-enfant aboutissent à des résultats proches, l'enfant subissant un traitement égal à celui de la femme. Zimmerman et West en concluent que la disparité de condition entre l'homme et la femme alimente une inégalité face à la parole. M. Yaguello retrouve les mêmes modalités inconscientes de fonctionnement dans différents cadres institutionnels comme les classes de lycée entre garçons et filles ou les assemblées plénières à l'université entre collègues masculins et féminins (Yaguello, 1992, 49). Les procédures d'interaction orale accordent une marge d'action plus élevée en principe à l'homme, sans qu'il en soit nécessairement conscient. La femme s'autorise moins à parler et elle est plus souvent contrainte au silence. Curieusement, elle est communément associée au bavardage, à la parole insignifiante, mais la licence de parler lui est mesurée, parfois même interdite. "J'apprendrai à me taire, à observer, à faire allusion, à faire signe, à interpréter. Et à attendre", écrit par exemple E.G. Belotti (1983, 13). D'où la réplique d'Annie Leclerc sur la nécessité pour les femmes d'"inventer une parole qui ne soit pas oppressive. Une parole qui ne couperait pas la parole mais délierait les langues" (Leclerc, 1974, 11).

La femme se tient parfois dans un recroquevillement de silence, ne trouvant pas de légitimité à se dire. Un univers de non-dit, de refoulé rend difficile les relations de certains couples et retentit parfois sur l'enfant. Malentendu souvent douloureux pour l'homme lui-même qui s'est enfermé dans une attitude et échoue à modifier les relations qu'il a contribué à instaurer, tandis que la femme a renoncé à changer les choses. Belotti raconte ainsi l'histoire d'un homme qui vit péniblement l'absence de communication avec sa compagne et sa fille, celles-ci ne lui parlent jamais et il ne sait comment renouer une communication qui s'est brisée au fil du temps sans qu'il s'en aperçoive. Un jour qu'il est rentré plus tôt que de coutume, il entend des rires résonner dans l'appartement, un échange heureux et sans fin entre sa femme et sa fille. Quand elles l'aperçoivent soudain, elles se taisent. Sa femme gênée s'excuse d'avoir fait tant de bruit, ignorant qu'il était là. L'homme découvre avec effroi combien il est tenu à l'écart de toute complicité avec l'une ou

l'autre. Il les croyait silencieuses, effacées. Il se découvre doublement exclu d'un univers qu'il voudrait passionnément partager, mais il lui faudrait récrire son histoire et ses relations avec son épouse. Il se souvient des premiers temps de leur mariage quand sa femme esquissait vers lui des paroles et des gestes de tendresse auxquels il n'osait pas répondre. "J'ai toujours été terrorisé par les manifestations de tendresse, elles me paniquaient, je les repoussais toujours comme si elles allaient me faire courir un grave danger, je ne sais trop lequel, je ne l'ai jamais compris. Peut-être que si elle avait insisté… Mais elle s'est bloquée tout de suite" (Belotti, 1983, 38). Le silence s'enkyste alors comme une souffrance inavouée du couple, née d'une écoute initiale indifférente ou agacée de l'homme[3].

Belotti, encore, se souvient avec amertume de son enfance avec une mère meurtrie et pétrie de silence. "Elle ne savait pas revendiquer ses droits, elle se débattait à tort et à travers comme tant d'autres femmes de son âge et dans sa situation, pour échapper à cette condition d'impuissance et de souffrance spéciale aux femmes, que sa mère lui avait transmise et qu'elle avait confusément vécue, avec le sentiment des torts et des injustices qu'elle avait subis, mais sans réussir à se donner des explications qui dépassent sa personne. Et maintenant elle me la transmettait en héritage… Mais moi, finalement, je refusais en refusant le silence" (Belotti, 1983, 64-65). Le refoulement de la parole est un repli sur soi, la rançon d'une inégalité de condition qui s'exprime parfois dans le couple. Le silence est alors une souffrance, à laquelle l'homme n'échappe pas toujours ne sachant comment restaurer une relation où il mesure sa propre solitude. Le silence a un sexe privilégié, même si nul n'en possède le privilège ou le drame. De façon troublante nombre de références traditionnelles insistent sur le bavardage des femmes, leur insignifiance de propos, leur abus du langage. Même quand la femme ne dit rien, elle dit manifestement encore trop. Posture paradoxale qui fait de la langue le monopole d'un sexe.

Seuil de la conversation

L'amorce d'une discussion implique de rompre le silence, elle sollicite donc des usages sociaux dépendants des situations et des individus en présence.

L'entrée en matière se fait d'emblée entre des individus qui se connaissent ou traitent ensemble d'une transaction bien définie. En revanche les rencontres entre personnes étrangères l'une à l'autre, réunies par des circonstances plus ou moins décidées à l'avance provoquent un bref moment de silence visant à l'accommodation mutuelle, à la recherche des termes adéquats pour lancer l'échange. Souvent la gêne est imperceptible. Des formules stéréotypées sur le temps qu'il fait ou sur la qualité du voyage, ou plus simplement une présentation réciproque suscitent l'entrée en matière et gomment d'un trait la menace du silence. Au contraire l'interaction est plus malaisée à enclencher quand un individu d'apparence normale aux yeux de sa communauté sociale est amené pour la première fois à rencontrer quelqu'un qui s'en distingue par un handicap physique ou sensoriel, une défiguration, ou une particularité qui frappe le regard. Le "normal" s'arrête un instant en chemin, l'étonnement le rend embarrassé de sa parole. Un bref silence de désarroi apparaît parfois. L'autre est accoutumé à disposer d'une latitude d'action diminuée face à ces réactions courantes. Pour dissiper la gêne, il est amené à prendre des précautions afin de ne pas incommoder les gens qu'il croise sur sa route. S'approcher lentement, faire mine d'hésiter, regarder sa montre, observer le paysage avoisinant, sont autant de signes adressés à son interlocuteur pour jalonner son approche, autant de voies d'accès mesurées qui préservent ses défenses, lui donnent le temps de digérer sa surprise et de faire ensuite comme si de rien n'était. Un silence d'ajustement est ainsi subtilement ménagé pour flatter la susceptibilité du "normal". L'autre, habitué à ce genre de situation, prend souvent l'initiative de le rompre d'un trait d'humour ou d'une formule classique d'entrée en matière pour "briser la glace".

Toute rupture du cadre habituel amène ainsi à un arrêt provisoire de la parole soulignant l'hésitation, le doute, l'inquiétude, de celui qui l'observe. Le témoin d'une déclaration inattendue ou inconvenante est un moment réduit au silence, décontenancé devant la transgression du statut de participation d'un interlocuteur qui force à trouver un motif à un tel dérapage. Le chemin habituellement sans souci de l'interaction est rompu par l'emprunt d'une voie traversière par l'un de ses membres, l'étonnement exige alors de chercher ses marques pour engrener à nouveau sur la voie commune sans perdre la face, ni éventuellement exposer celle du fauteur de trouble. Une singularité de

conduite, un accident de circulation près de soi, l'altercation entre deux automobilistes, un bruit hors de l'ordinaire suspendent la parole, aiguisent une curiosité un instant muette, mais qui débouche ensuite sur une attitude adaptée et des commentaires plus ou moins prodigues selon la gravité des circonstances. Si la scène est dramatique, elle engendre peu de parole, l'émotion replie chacun sur soi. Le silence contient le débordement et rend les mots incongrus ou insuffisants. Toute forme d'insolite entraînant la menace de l'inconnu suscite un retrait chargé interrogation, le temps pour l'individu concerné ou pour le public de se composer une attitude appropriée.

De signe d'embarras le silence devient parfois une forme habituelle d'accueil de l'autre dont nul ne s'incommode. Certaines sociétés instituent un silence préalable comme entrée en matière avant de mieux identifier l'étranger auquel on s'adresse. Les regards se croisent, peut-être une brève salutation est-elle échangée, les circonstances pouvaient amener le commencement d'un dialogue, mais provisoirement le contact ne va pas au-delà à défaut d'une connaissance plus approfondie de l'autre qui seule autoriserait la confiance nécessaire au lien social. Le silence est alors une forme de ritualisation de l'étonnement, il met simultanément en place un espace d'évaluation propre à apprivoiser des circonstances qui méritent réflexion. Il marque une position d'attente et d'observation quand émerge une situation ambiguë où les rôles traditionnellement établis peinent à se mettre en place. Ainsi les membres d'une communauté apache du centre-est de l'Arizona instaurent-ils un tel silence au moment de la première rencontre avec un étranger, apache ou non, qui n'est pas identifié d'emblée. Si celui-ci prend trop rapidement l'initiative et aborde son interlocuteur sans les précautions d'usage, il se heurte au mutisme. On le suspecte d'avoir des intentions douteuses ou de bientôt demander de l'argent ou un service. Son attitude trop franche est troublante, car l'établissement du lien social est chose grave qui exige prudence et temps. L'incertitude hante également les premiers moments de la relation amoureuse chez les jeunes Apaches, la conscience aiguë de la distance les éloigne encore l'un de l'autre, à la recherche d'une contenance. Des semaines d'approche mutuelle s'imposent avant qu'ils s'adressent la parole sans embarras. De même lors du retour d'un proche après une longue absence, surtout d'un jeune, il est d'usage que les parents restent silencieux après quelques paroles de salutation.

On l'écoute attentivement sans relancer la discussion. La famille apprivoise une situation encore ambiguë, chargée d'inquiétude. On craint notamment que le jeune n'ait contracté auprès des Blancs de mauvais penchants et qu'il ne soit plus tout à fait ce qu'il était avant son départ. On l'observe plusieurs jours avant de renouer avec lui les échanges habituels (Basso, 1972, 67-87).

Le silence est ainsi un mode de différemment de la rencontre lors de situations incertaines, il accompagne une observation diffuse qui jauge la pertinence ou non de la parole. Il est plus ou moins long et pesant selon les circonstances, mais il se donne comme un sas établissant la transition entre deux mondes. En fait, l'entrée en matière, sous ces différentes formes langagières ou silencieuses, est un rite de conjuration d'un autre silence, celui qui préludait à la rencontre. S'il faut repousser les menaces de la prise de contact, car l'initiative de rompre la réserve ne se fait pas sans précaution, il faut aussi jalonner de signes familiers le moment de la séparation car le silence est l'aboutissement nécessaire de toute conversation, même la plus animée ou la plus amoureuse. Une série de formes rituelles marquent l'acheminement du dialogue vers sa conclusion : des interjections ("Bien !", "bon !, il faut y aller", "sur ce", etc.) ; un débit qui s'amenuise ; une durée plus longue entre les prises de parole ; des regards qui se portent ailleurs ; la formulation d'un énoncé à valeur générale, à portée presque phatique ("on n'y peut rien", "eh oui !, c'est comme ça la vie", "on verra bien !", etc.) ; l'un des locuteurs qui s'éloigne légèrement ou à l'inverse se rapproche pour prendre congé. Formules symboliques annonçant la clôture de l'échange.

Silences de circonstance

Le silence peut être un choix valorisé par la culture, alimentant une sobriété de langage qui coule de source, mais il est aussi parfois un effet des circonstances amenant l'individu à refréner sa parole par crainte d'une situation dont il ne maîtrise pas les données. Quand un entretien se déroule hors de ses conditions habituelles d'exercice l'individu est déconcerté, il réagit par la gêne, des propos stéréotypés, de longues hésitations ou des réponses laconiques. Intimidé par son interlocuteur, désarçonné par une situation dont il ne possède pas le mode d'emploi, il craint de commettre une bévue ou de subir les

conséquences d'une révélation maladroite de sa part. Ou il ne sait quoi dire, peinant à découvrir ce que l'autre attend de lui. La réserve est alors un système de défense adéquat, mais elle est souvent interprétée comme une insuffisance personnelle. La situation est courante si elle met en relation des individus de statuts sociaux inégaux, ou un enfant face à un adulte.

Une étude classique de Labov sur les interactions verbales avec des enfants noirs de Harlem montre les variations introduites dans le comportement de ces derniers selon le contexte des échanges. Un interviewer blanc, amical et chaleureux, rompu aux méthodes de la psychologie, mène un entretien avec un enfant dans une salle de classe. Il lui présente un jouet et lui demande de s'exprimer à sa guise à son sujet. Mais, face à l'artifice de la situation, l'enfant hésite, se trouble, marque de longues périodes de silence tandis que l'interviewer est impuissant à susciter un débat de plus d'ampleur. Selon Labov les courbes d'intonation traduisent implicitement la soumission de l'enfant à une attente dont il ne saisit pas le sens, elles signifient symboliquement : "Ça vous va comme ça ?" Celui-ci se sent observé, jugé, il craint de prononcer des mots susceptibles de se retourner contre lui. Il est soumis à une relation d'autorité induisant malaise et méfiance. Son propos est entrecoupé de silences qui jalonnent autant de zones de replis au sein du langage où il cherche un refuge maladroit et provisoire. En revanche la situation change radicalement si le même enfant est confronté à un adolescent noir, originaire du ghetto, et si l'entretien se déroule chez lui ou chez un ami, si on lui parle d'objets connus et mêlés à sa vie quotidienne en présence d'un compagnon de son âge. Dans ce contexte où la confiance règne, où la familiarité des lieux dissipe l'inégalité et l'étrangeté de l'entretien, le silence disparaît tout à fait : "L'enfant qui parlait par monosyllabes, qui n'avait rien à dire sur rien, et qui ne se rappelait pas ce qu'il avait fait la veille, a complètement disparu. À sa place, nous voyons deux garçons qui ont tant de choses à se dire qu'ils ne cessent de s'interrompre et n'éprouvent apparemment aucune difficulté à utiliser l'anglais pour s'exprimer" (Labov, 1978, 123).

Le mutisme ou les propos stéréotypés auxquels se raccrochent certains enfants ou adultes sont liés à des conditions sociales dans lesquelles ils se sentent démunis de toute prise, en rupture avec leur compétence de communication ordinaire. L'enfant mutique, ou simplement silencieux, adopte

une position de repli pour se protéger de ce qu'il ne comprend pas, ou d'une situation qui exige du temps pour être apprivoisée. Ainsi dans les écoles américaines les enfants amérindiens ont la réputation d'être silencieux, timides, indifférents aux activités scolaires, peu engagés dans la compétition qui règne dans la classe. Les jeunes Sioux, notamment, résistent aux encouragements de leurs enseignants à prendre la parole, mettent en échec leurs efforts patients pour les faire participer à la classe. Des propos laconiques et stéréotypés sont les seuls résultats obtenus. Or, ces enfants, de même que ceux de Harlem décrit par W. Labov, ne témoignent d'aucune difficulté de communication dans leur milieu social ou simplement entre eux lors des récréations. Il ne s'agit donc pas d'un déficit linguistique ou de problèmes psychologiques dont ils seraient victimes, mais plutôt du contraste entre des régimes de communication trop éloignés l'un de l'autre. La sobriété de parole de la culture sioux s'accommode mal d'une culture scolaire plutôt bavarde et faisant tourner le langage à vide pour les nécessités de l'apprentissage. Le régime de parole de l'école dépossède l'enfant de sa maîtrise des règles coutumières de la communication propre à son groupe (Dumont, 1972). À Warm Springs, Philips décrit une communauté où la parole de tout homme est égale en valeur à celle des autres, où nul n'est tenu à l'écart des activités communes. Une société où la hiérarchie sociale n'existe pas. En faisant l'expérience de l'école l'enfant est surpris du statut particulier de l'enseignant, de l'éminence de sa parole, de son autorité, qui dérogent aux formes de relations sociales et aux principes moraux de sa communauté. La réussite scolaire de l'enfant implique qu'il s'approprie la maîtrise d'autres règles de communication qui le mettent en décalage avec celles de sa famille et de son groupe ou le contraignent à une existence dédoublée, fondée sur des systèmes de conduite incompatibles l'un avec l'autre et qui se relaient alors au fil du jour selon les circonstances (Philips, 1972 ; Devereux, 1966).

Rares sont les conversations suivies entre les pensionnaires dans les institutions régies par l'attente ou le désinvestissement des activités de l'existence et la soumission tranquille à un rythme immuable, comme certains hospices ou certains services dans des hôpitaux psychiatriques. De même les relations avec le personnel sollicitent peu la parole, à moins que celle-ci ne soit un commentaire de l'action menée. Souvent d'ailleurs la télévision reste

allumée en permanence accompagnant la monotonie du temps en réunissant des spectateurs indifférents, coagulant l'ennui et le silence face à un monde immobile dont le sens est réduit à l'infime. La rumeur inlassable de la télévision pourvoit *a minima* les stimulations qui suffisent à l'existence. Le règne étale du silence est souvent le fait d'une démission du personnel, d'un manque d'engagement dans les soins ou le contact, d'une carence dans l'animation des lieux. Le retrait de la parole, le silence pesant qu'interrompt parfois le cri ou le soliloque insistant d'un pensionnaire traduisent le vide, l'abandon, le désinvestissement social. Un personnel peu attentif aux soins et aux activités de l'institution, englué dans la même ronde d'un temps figé et sans valeur, où le même événement ne cesse d'advenir chaque jour, ne donne guère l'occasion d'échanges personnalisés. Une série de phrases convenues jalonnent le temps de repères suffisants pour ne pas avoir envie d'en ajouter d'autres. La parole devient sans valeur d'échange. Le silence est alors le symptôme d'une institution en souffrance qui échoue à vitaliser les relations sociales à cause de la routinisation du personnel ou de ses insuffisances.

Une parole sans interlocuteur est alors retenue à sa source : "Parler, ça fait plus de mal que de bien", dit un vieil homme. "Si on ne vous répond pas, ou si les autres s'en fichent, si on vous parle en pensant à autre chose, ah quoi bon !" renchérit un autre. Une parole sans attention, dénuée de valeur sociale, choisit finalement de se taire, s'établit dans une sorte de retraite. Le silence se transforme en refuge pour éviter une fin de non-recevoir ou une réponse convenue. Au fil du temps la rareté de la parole devient même une valeur revendiquée comme le constate Stuart Sigman (mais l'observation est courante) dans un établissement gériatrique américain. "Il est intéressant de noter que, à l'une ou l'autre occasion, tous mes informateurs de base exprimèrent un avis négatif sur la parole 'trop abondante'. Les pensionnaires étaient fiers du fait que, s'ils n'avaient rien à dire, ils ne se sentaient pas obligés de maintenir un flot de paroles avec les membres de leur entourage" (Sigman, 1981, 259). Les échanges verbaux au sein de cette institution ne dépassent guère une vingtaine de minutes par jour pour des pensionnaires qui sont ensemble du matin au soir. Quelques propos sans conséquence sur le temps, la nourriture, le fait qu'il est bientôt l'heure d'aller au lit, etc., scandent l'écoulement du temps et prodiguent le message sécurisant d'une vie sans heurt. Il suffit que la parole

procure à intervalles réguliers son bourdonnement rassurant pour que le silence apparaisse comme un choix, l'élégance d'une morale communautaire qui semble confiner à la sagesse. Le temps se dissipe dans la répétition et conjure le risque de l'inédit faisant soudain irruption et contraignant à modifier des conduites bien enracinées. La chape de silence qui enveloppe les pensionnaires est le signe morbide d'une institution où nul n'a plus rien à se dire. La répétition sans relâche des routines crée l'évidence de leur nécessité, l'absence de parole aboutit au sentiment d'un idéal de conduite témoignant d'une philosophie délibérément choisie. Nous sommes loin pourtant d'une culture du silence ou d'un rapport au monde marqué d'une plénitude rendant la parole inutile.

Pour pouvoir parler il faut avoir quelque chose à dire, ou un interlocuteur pour entendre le propos avec intérêt et le relancer. D'où les conversations intarissables qui naissent avec des pensionnaires lors de la venue d'un candide, un stagiaire par exemple, ou un nouvel employé encore pénétré de l'importance de sa tâche. Sous les yeux étonnés des habitués, le malade mutique ou le vieillard indifférent, s'éveillent parfois à un discours inattendu. Là où le personnel cherche à établir le contact, considère la singularité du pensionnaire, le nomme, alors les conversations s'engagent et les visages ne témoignent plus du vide que le visiteur rencontre en parcourant ces lieux livrés à la routine des soins et que l'histoire ne traverse plus. Les visites des proches dénouent aussi les langues. Les lieux où les pensionnaires abandonnent leur rôle habituel et s'impliquent dans des activités où ils s'épanouissent (poterie, théâtre, cuisine, tissage, art-thérapie, sortie, etc.) ou bénéficient de soins particuliers (kinésithérapie, soins esthétiques, etc.) libèrent la parole et résonnent souvent d'éclats de rire, de moments de jubilation ou de rage, de discours passionnés où l'affectivité se déploie à nouveau. Signes que les individus sont engagés dans l'action et qu'ils y trouvent une valeur et une signification. Si le silence est souvent un choix, la marque d'une distance propice ou prudente envers le monde, il est en revanche dans ces institutions le signe du vide et du manque d'investissement de soi par les autres ou par la société, symptôme douloureux d'une carence de sens.

"Un ange passe"

Quand il coule de source dans un discours le silence éclaire des veines de sens qui alimentent la parole et la rendent intelligible et transmissible. Il donne chair au langage. Le silence qui traverse soudain la conversation provoque ou non le désarroi selon les conventions de langage qui régissent le groupe et le degré d'engagement des uns et des autres. Si la parole est de mise, toute dérogation à son usage suscite une gêne qui traduit la rupture des attentes mutuelles. Si les acteurs manquent d'une complicité autorisant de longues pauses, la question du silence est une affaire délicate qui requiert du tact. S'ils ont peu de choses à se dire, une large part de leur souci consiste à éviter que le silence ne s'installe. Celui-ci est comme le piège qui guette l'interaction et dont il faut conjurer la menace. La gestion des pauses et des relances forme un pôle d'obsession de certaines conversations qui languissent sans que personne n'arrive à trouver une issue honorable. Une discussion où nul n'éprouve de gêne est celle où les contours respectifs du silence des uns et des autres ont des angles qui s'harmonisent.

En principe le devoir de l'hôte est de maintenir une réserve relative tant que ses invités nourrissent d'eux-mêmes la discussion ; sa tâche implicite est d'intervenir en revanche au moindre signe de fléchissement afin de veiller à la conservation d'un étiage de parole suffisamment rassurant. La circulation fluide des propos est comme une bougie dont il faut entretenir la flamme de crainte qu'elle ne s'éteigne. Si le silence menace de durer et provoque un commencement d'embarras, la relance est de mise. Une pause dans le dialogue ne doit jamais s'éterniser. Si l'hôte est à cours d'idée un autre invité sort l'assistance du malaise naissant par une plaisanterie conventionnelle sur "le passage de l'ange"[4] ou un trait d'humour sur l'humeur "morose" de l'assemblée. Le rire, en forçant la connivence, offre l'opportunité de renouer la conversation. Manière rituelle de dissiper le trouble. Après le risque de morcellement qu'il vient de vivre le groupe retrouve son unité dans le rire, et les routines de conversation. Ou bien, mine de rien, une question judicieuse adressée à l'un de *ses* membres permet la poursuite de l'échange. Après un moment de doute, le lien est restauré. Dans ses règles du savoir-vivre adressées aux femmes et aux hommes de qualité, la baronne Staffe consacre plusieurs pages aux normes méticuleuses de la conversation et s'attache particulièrement à donner à la maîtresse de maison les conseils propices à une lutte efficace

contre le silence, impardonnable faute de goût dans la tenue d'une réception. Après avoir souligné la nécessité de discrétion de l'hôtesse, la baronne note que "toutefois, si elle reçoit des gens timides ou peu causeurs, elle donnera de sa personne, faisant tous les frais nécessaires et imaginables pour ne pas laisser languir la conversation. Elle peut parler à son interlocuteur de sa profession si elle a remarqué son goût exclusif pour l'occupation principale de sa vie". Si le salon est très fréquenté, "il faut essayer de décider une aimable amie intime à tenir ce rôle de bienveillance et de charité mondaine[5]", toute personne isolée dans la conversation générale bénéficie ainsi d'une attention particulière et est amenée discrètement à satisfaire à l'impératif de parole. Le silence est l'ennemi à traquer, la peste diffuse de toute manifestation mondaine. Émergence négative, il est associé à un vide plongeant le groupe dans le désarroi à moins que quelqu'un ne trouve une parole secourable.

Une gêne profonde naît en effet du silence qui rompt soudain une conversation et s'installe sans que nul ne puisse se plonger dans une heureuse diversion ou se perdre soudain dans la contemplation du paysage avoisinant. Le silence s'est établi alors que les interlocuteurs s'entretenaient de choses et d'autres en se laissant doucement porter sur la pente du langage, le discours grippe soudain, ne trouvant plus de nouveaux prétextes. Le vide ainsi créé hors de toute ritualité est comme une confrontation brutale à l'intimité de l'autre. Sa présence est massive, gênante, impossible à effacer rituellement par une action commune ou une parole qui désagrège le malaise (Le Breton, 1990). Chacun se sent gauche, englué dans l'embarras de la situation, comme mis à nu, percé à jour dans sa légèreté. "Le silence scrute l'homme", dit M. Picard (1953, 3). Il n'y a plus rien à dire, ou bien toute parole émise serait une grossière diversion incapable de donner le change. Le silence a alors valeur d'abîme creusé dans le chemin jusqu'alors tranquille de la conversation. Il ouvre au cœur de l'échange une brèche de sens difficile à colmater car il accuse sans rémission l'insignifiance des paroles précédentes, la routine qui présidait à la rencontre, la pure mondanité des propos échangés. L'autre est là comme un obstacle, il brise la souveraineté personnelle en imposant une réplique qui ne peut être qu'une parole conjurant le vide, et énoncée avec le sentiment désagréable qu'elle vient juste sortir d'embarras pour y retomber de plus belle si l'autre ne joue pas le jeu. "Le silence abrupt au milieu d'une conversation, nous

ramène soudain à l'essentiel : il nous révèle de quel prix nous devons payer l'invention de la parole", dit Cioran. Miguel Torga avoue ses propres difficultés à soutenir une discussion et le désarroi qu'il en éprouve : "Rien à faire, la conversation se traîne péniblement, pleine de silences, d'interjections, de réticences. Mais qu'entre en scène un troisième figurant, ami de mon interlocuteur, et subitement tout change. Dès lors, le dialogue semble avancer sur des rails. C'est un commerce aimable de faits, de souvenirs et d'anecdotes. Ils connaissent les mêmes personnes, sont allés sur les mêmes plages, admirent les mêmes femmes… Tandis que moi, oublié, ahuri, marginalisé, je regarde impuissant, ce tissu verbal où je n'ai pas ma place[6]."

Au fil de la conversation le silence, s'il dure, est une forme extérieure de l'intimité. Se taire revient à afficher son visage, ses mains, à livrer son corps à l'indiscrétion de l'autre sans pouvoir se défendre de son attention réelle ou imaginaire (Le Breton, 1990). Le silence qui tombe soudain sur une discussion épaissit l'écoulement du temps, il rompt la fluidité antérieure du sens que conférait la parole. L'espace est comme coagulé, l'interaction devient grinçante, inopportune. Le timide ne sait plus où se mettre. Il faut parler, quitte à dire n'importe quoi, pour faire diversion, susciter un écran de sens autour de soi qui neutralise le trouble et réussit *in extremis* à sauver la face. Charles Juliet lors de sa première rencontre avec le peintre Bram Van Velde raconte le malaise né d'une mutuelle timidité qui provoque une attention à l'autre encore plus embarrassante : "Je m'assieds, il m'offre un verre, mais il ne peut supporter mon regard, ne cesse de se lever et se rasseoir. Une telle attitude m'intimide encore plus, et j'ai le plus grand mal à bafouiller quelques questions. Pour échapper à la gêne qui nous gagne et rompre notre face-à-face presque silencieux, il me propose de marcher dans la rue. Dehors, une fois délivrés de nos regards, nous nous sommes mis à parler[7]." D'être libérés d'une attention excessive à leur corps et à nouveau plongé au cœur des sollicitations du monde qui les entoure dénoue la parole et les deux hommes parlent ensuite pendant des heures, dînent ensemble, sans plus connaître le malaise initial.

Pour se taire sans dommage devant l'autre, il convient de le connaître déjà intimement, et de se sentir à l'abri de son regard ou de son jugement. La complicité de l'amitié ou de l'amour dispense de la nécessité de toujours parler et ménage nombre de moments d'abandon. Des étrangers jouissent également

de la sérénité de pouvoir partager ensemble de longs silences sans en être indisposés. Ainsi les voyages en train ou en avion, les parcours en métro ou en bus, mettent justement en place un rituel d'interaction fondé sur le mutisme réciproque des vis-à-vis, même si le voyage dure des heures. La discrétion qui isole les passagers est une forme routinière de silence (Jaworski, 1993, 56 *sq.*)[8], elle prime nettement sur la prise de parole de l'un d'entre eux qui risque de susciter la gêne ou le refuge dans une réponse laconique. Des échanges courtois et brefs sont cependant possibles sur le temps qu'il fait au-dehors, sur le confort discutable des sièges, ou le souhait généreux que l'autre, qui vient de sortir un sandwich de son sac, digère bien son repas. La longueur du voyage, la température du compartiment, les tracasseries du contrôleur, sont les prétextes de paroles peu compromettantes qui dispensent une version gauchie du silence mais ne tirent guère à conséquence. La réserve silencieuse peut être un mode délibéré de défense, marquant une intention déclarée de ne pas entrer en contact avec l'autre, de maintenir la distance. Elle vise à prévenir le souci de devoir se mobiliser dans un dialogue qui retrancherait à la volonté de se reposer, de lire, de regarder le paysage, de réfléchir à un problème personnel. Elle se nourrit aussi de la crainte de devoir susciter une intimité difficile ensuite à rompre. La solitude ne se préserve efficacement dans ces circonstances que par un mur de silence que nul ne doit oser franchir. Si l'autre est mis en demeure de "briser" le silence, il préfère s'abstenir plutôt que de provoquer un malaise. Le silence naît également de la rupture par un acteur de la règle de réciprocité du discours, celui-ci ne répond plus aux demandes pressantes qu'on lui adresse, il refuse soudain la "comédie de disponibilité" (Goffman). Melville raconte ainsi l'histoire de Bartleby, un employé de bureau qui après avoir satisfait aux exigences de sa fonction pendant des semaines décide soudain de ne plus s'occuper que de quelques travaux. Son employeur lui confie un jour une modeste mission, mais Bartleby refuse. D'une phrase laconique "Je préférerais ne pas le faire", il repousse les tâches qu'on lui demande d'effectuer. Ensuite, malgré l'insistance de son patron ou des autres employés, il ne répond plus, plongé dans un silence impénétrable qui provoque un malaise grandissant. Bartleby inverse le statut de participation qui enjoint à l'employé de se soumettre à un ordre raisonnable de son patron ou, au moins, de justifier du motif de ne pas y souscrire aussitôt. Les tentatives pour l'amener à sortir de

sa réserve échouent une à une : la menace, la séduction, et même la compassion, se heurtent à la même litanie que suit un silence que nul n'arrive à dissiper. Bartleby refuse même de quitter le bureau où il s'est installé, muet devant les sommations, tranquille muraille de silence face à ses compagnons médusés, impuissants à se débarrasser de lui. Toute tentative de comprendre son attitude, de remonter le fil de son histoire, se heurte à une fin de non-recevoir. Le silence, qui ne peut être longtemps une réponse dans une discussion, à moins d'incommoder fortement le questionneur, voire même de lui faire perdre patience, est l'unique mode de présentation de soi de Bartleby. Si un homme est en désaccord avec une tâche qu'on lui confie ou une question qu'on lui pose, il a le loisir de rechigner ou de s'insurger, mais en misant sur les ressources du silence il devient une insaisissable source de trouble. Il force les autres à s'interroger longuement, non sans désarroi, comme le montre l'attitude de son employeur qui lui cherche *des* excuses, manière de retenir encore Bartleby dans le lien social, quitte même à lui attribuer un statut de chose tranquille et inoffensive : "Oui, Bartleby, pensai-je, reste là derrière ton paravent, je ne te persécuterai plus ; tu es aussi inoffensif, aussi silencieux qu'aucune de ces vieilles chaises ; bref, je ne me sens jamais autant à mon aise que lorsque je te sais là. Du moins je sens, je vois, je pénètre la raison d'être prédestinée de ma vie… D'autres peuvent avoir des rôles plus élevés à jouer ; quant à moi, ma mission en ce monde, Bartleby, est de te fournir un bureau aussi longtemps que tu trouveras bon d'y rester[2]." Son employeur fait du copiste le possesseur d'une vérité qui lui demeure interdite. Il projette sur la retraite de Bartleby une signification qui justifie son exil de la parole et le décharge légitimement des règles de conversation ou de ses devoirs envers lui. Le doute est ainsi tranché en sa faveur : pour quelque mystérieuse raison, connue de lui seul, le copiste se tient en réserve des rites de communication. Mais une telle attitude n'est guère supportable longtemps. En cassant les règles de réciprocité des échanges et en faisant du silence son seul mode de communication, Bartleby se condamne à l'exclusion car dans la vie quotidienne le silence n'est qu'une réponse provisoire appuyée sur des motifs sous-entendus par les membres de l'interaction. En en faisant le style de son rapport au monde, sans que jamais ses partenaires soient en mesure de se saisir d'une quelconque bribe de sens pour le comprendre, Bartleby entre en

dissidence et détruit le lien social. Il fait fonctionner le silence comme un refus radical du langage, et sa position avec le temps devient intenable. Une mesure de retrait de la communication aussi définitive suscite une réaction collective d'une égale ampleur, Bartleby est exilé dans Les Tombes, un établissement pénitentiaire où l'on garde aussi les fous. Il y pratique la même abstention de parole et de participation au lien social. Surnommé le "silencieux" par son geôlier, il se laisse mourir de faim.

Les régimes de silence

Mais Bartleby n'est en défaut de langage que pour des normes d'interaction qui accordent à la parole une éminence particulière. Pour une société faisant vertu du silence ou de la rareté de propos l'étonnement ne serait pas tant le mutisme de Bartleby que l'obsession de ses partenaires à le faire parler. Il n'y a de "silencieux" ou de "bavards" qu'en fonction du statut culturel du discours. Les règles sociales de participation impliquent un régime de paroles propre à un groupe et aux diverses situations de la vie commune sollicitant dès lors la compétence de l'individu à se plier sans accroc aux règles implicites de l'échange. La distribution du silence et de la parole dans la conversation répond à un statut social et culturel différent d'un lieu et d'un temps à l'autre, également variable selon les situations et leurs protagonistes[10]. Plutarque déjà voyait la parole du Spartiate sans aucun mot superflu, nette et tranchante comme une lame "car le penchant bien connu de ce peuple pour l'aphorisme, son habileté aux réparties vivement envoyées, et qui font mouche, sont le fruit d'une longue habitude du silence" (Plutarque, 1991, 97). James Agee chez les fermiers blancs pauvres de l'Alabama est souvent confronté à de longues périodes de silence qu'interrompent parfois quelques phrases laconiques, sans que nul ne se sente contraint de "faire la conversation". "Et ainsi de même, écrit-il, notre parler est sporadique, et s'abolit dans de longs silences qui ne causent pas gêne : phrases, commentaires, monosyllabes tirés du plus profond qui gît en eux, sans pensée, avec un mouvement alangui, comme la charge d'un puits, déversée ci et là, voix traînantes, claires, fraîches, des réponses calmement venues ; et un silence ; et quelques paroles de nouveau ; mais ce n'est pas parler vraiment, ni de vouloir s'exprimer, mais une communication différente en

espèce, plus profonde, un rythme que la réponse complète et qui dans le silence s'accomplit" (Agee, Evans, 1972, 84-85).

Le "bavard" ou le "silencieux" ne sont nommés tels qu'en fonction d'un régime culturel de parole, à cause de la rupture qu'ils introduisent dans les usages. En ne s'inscrivant plus dans l'attente commune, on leur reproche, selon la transgression qui les caractérisent, de trop ou de ne pas assez parler. Dans d'autres lieux leur rapport au langage serait conforme aux normes d'interaction. La relativité du régime de parole se traduit par la relativité des réputations, dans certaines circonstances il faut peu de choses pour qu'un individu soit suspecté d'être "bavard" ou "silencieux" et ne soit en butte à la réprobation du groupe. Dans les pays Scandinaves, par exemple, nourrir une rencontre de propos incessants pour s'opposer au silence serait plutôt mal venu. Dans un dîner entre amis règne "le silence de la table" que l'on coupe volontiers de "discours". Là, pas d'échappatoire, il faut s'y plier, dans le silence le plus religieux, lorsque vient son tour, sans chercher à être fin ou amusant. De même un échange de propos ne s'impose pas pour qu'une intimité soit créée. Au cours d'un voyage en train, par exemple, "durant lequel pas une seule parole n'a été échangée avec votre voisin, celui-ci, à l'arrivée vous remercie pour 'votre compagnie' *(tack for sällskapet)*" (Gras, Sotto, 1981). En Finlande, une trame de silence accompagne le repas plutôt que le bruissement des conversations. Celles-ci se soldent par quelques mots (Lehtonen, Sajavaara, 1985, 200)[11]. Dans le nord de la Suède, dans une communauté lapone, K. Reisman évoque l'extrême silence qui régit les relations entre les individus. Installé pour quelques jours dans une maison qu'on lui a prêtée, il reçoit chaque jour la visite de ses voisins venus voir si tout va bien. "Nous leur offrions du café. Après plusieurs minutes de silence, l'offre était acceptée. Nous tentions de poser une question. Encore plus de silence, puis un 'oui' ou un 'non'. Encore dix minutes, etc. Chaque visite durait environ une heure – chacun de nous assis, poliment. Durant tout ce temps seuls six ou sept échanges avaient lieu. Puis nos invités se levaient pour partir. La même situation se répétait le jour suivant" (Reisman, 1974, 112-113). Le silence est préféré au formalisme d'une parole sans conséquence venant juste combler la durée d'une rencontre. Pour Lebra, la part consentie au silence dans la communication japonaise se détache nettement de celle des sociétés

occidentales, et même de celle de ses voisins asiatiques (Lebra, 1987, 344). Selon lui ce repli provient du sentiment pour chaque individu d'être relié aux autres et inscrit dans une étroite dépendance à leur égard ce qui inhibe la prise de parole. Le Japonais témoigne d'une sobriété de gestes et de paroles, il sort difficilement de sa réserve. Il intériorise ses émotions et reste en apparence impassible malgré les contrariétés ou les mouvements affectifs qui le traversent.

Le même goût du silence se rencontre dans la culture quaker à travers une vision du monde accordant l'essentiel à Dieu et peu de chose au langage, du moins au langage de chair *(carnal language).* L'expérience religieuse ne se vit pas sur un plan formel, par la médiation d'un clergé ou de rites, elle s'établit dans l'intimité de l'homme. Une "lumière intérieure" signe la présence de Dieu dans chaque individu. L'Église, les prêtres, les sacrements sont écartés par le quaker qui ne tolère aucun intermédiaire pour se rapprocher de Dieu et communier en sa présence. "Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité", disait George Fox. L'assemblée attend dans un silence recueilli la création en chaque fidèle d'un chemin propice à la venue de Dieu qui les conduit de son initiative propre. La tenue d'un rite fixé à l'avance irait à l'encontre de ce souci d'une présence divine libre par essence et à laquelle l'homme n'a d'autre choix que de se soumettre. Une liturgie fondée sur le silence et l'intériorité marque la prière quaker. Mais ce silence n'est pas une fin en soi, il ne représente rien en lui-même, il est un moyen privilégié, la possibilité d'un abandon spirituel de soi rapprochant l'âme de Dieu. Chacun est libre de développer la grâce particulière qui est la sienne, homme ou femme. Cette oraison collective emporte les fidèles dans la même communion, mais chacun rencontre Dieu à sa manière à la faveur du silence qui règne dans la salle où ils sont réunis. Le silence n'est jamais ici une absence de parole, mais un travail sur soi qui prépare l'âme à l'écoute, à l'accueil propice de la "lumière intérieure". Il est actif et témoigne de la dilution de soi et de l'aspiration à la rencontre directe de Dieu. Se taire sans objet est aussi insupportable que parler pour ne rien dire. "Lorsque nous sommes réunis nombreux en silence et que nos âmes sont orientées de même façon, nous nous sentons en communion, écrit John W. Graham. C'est un chœur d'âmes, sinon de voix. Chacun de nos esprits se recueille… concentre la conscience distraite sur un seul point intérieur, vers le lieu de rencontre avec l'Éternel. Nous faisons notre inventaire

spirituel, nous rejetons ce qui est sans valeur, nous vérifions nos jugements et finalement – peut-être après un rude combat avec l'homme naturel – nous gagnons la paix" (Van Etten, 1960, 160 ; Bauman, 1983). Parole et silence ne sont que moyens, l'intention qui les dirige est première, seule leur fidélité à Dieu leur confère une valeur. Mais la préférence va vers l'intériorité, le silence est la voie privilégiée menant à Dieu, toute parole émise lors du culte entend seulement approfondir le recueillement. Ce sont quelques phrases soulignant un événement de la vie quotidienne ou une pensée particulière que l'orateur rattache à la relation entre Dieu et les hommes. Un long moment s'écoule, une autre personne parle à son tour sur le même mode. Mais toute parole doit naître de la profondeur du silence et y retourner, elle n'est pas un bruit venant rompre la communion.

Les contemporains des premiers quakers voyaient ces liturgies silencieuses comme vides de sens, dérisoires assemblées de muets suscitant l'ironie devant un refus du langage semblant ne mener à rien. La communion silencieuse des fidèles s'inspire de la tradition mystique chrétienne soucieuse d'une recherche d'unité avec Dieu et consciente de l'impuissance des mots à nommer une expérience à ce point étrangère aux perceptions humaines. Les premiers quakers, surtout, manifestaient leur méfiance envers le langage, insuffisant selon eux à assurer une communication heureuse entre les hommes et inapproprié pour le contact avec Dieu. L'inachèvement spirituel de l'individu le contraint à l'usage de cet outil utile pour les échanges sociaux, mais inférieur et maladroit face à un silence sans scorie, mettant l'homme d'emblée devant Dieu, sans que sa parole amenuise l'union éprouvée. S'il faut s'accommoder du langage, alors des plages de silence et une modération de parole le rendent moins imparfait. Dans les réunions entre quakers si les tensions commencent à diviser le groupe et que le ton monte soudain, il est d'usage de réclamer le silence et de se recueillir un moment. Le climat relationnel est ainsi modifié et les débats se poursuivent généralement de manière plus tranquille. Une conférence, une discussion, un repas s'ouvrent par un temps de silence. Autant de circonstances où la "lumière intérieure" est sollicitée pour fonder la rencontre sous les meilleurs auspices. La sobriété de parole est une vertu cardinale dans toute rencontre entre quakers, même lors d'une réunion d'affaires. "C'est une chose de poids que de parler dans une réunion d'affaires,

souligne John Woolman. Dans 300 minutes, il y a cinq heures, et celui qui retient indûment 300 personnes pendant une minute fait une violence pareille à celle d'emprisonner un homme pendant cinq heures sans raison" (Dommen, 1990, 43).

Marquée de la même manière par le puritanisme religieux, la culture amische, surtout dans son rameau le plus traditionnel *(Old Order Amish)*, manifeste une rigueur plus poussée encore dans la vie quotidienne ou la liturgie. Le langage est usé avec parcimonie. Les bruits, incluant les mots inutiles, sont considérés comme déplaisants à Dieu et proscrits avec fermeté. La plupart du temps quelques paroles suffisent à nourrir les relations courantes, serait-ce un "oui" ou un "non". S'étendre plus longuement témoigne d'une légèreté, manifeste l'abus d'une langue qui s'inscrit toujours en défaut au regard de Dieu. Le silence est une forme de communication, un minimum de paroles assurant le lien entre les individus. Les mots superflus, ou ceux nés du dépit ou de la colère, seront reprochés à leurs auteurs au moment du Jugement Dernier. Les prières, avant et après les repas, sont des périodes de silence ininterrompu. Le dimanche, passé chez soi, est un jour où Ton ne travaille pas, de crainte de faire du bruit en effectuant des travaux à la ferme. Confrontés à l'intolérance, voire à l'insulte, ou aux vexations d'un employé dans une administration, les amish se taisent obstinément. Les sermons insistent sur le passage de l'épître de Jacques sur l'intempérance de parole, "Si quelqu'un ne commet pas d'écart de paroles, c'est un homme parfait, il est capable de refréner tout son corps" (Jacques, 3-2). Mais les amish rappellent également une phrase plus incisive : "La langue… personne ne peut la dompter : c'est un fléau sans repos. Elle est pleine d'un venin mortel" (Jacques, 3-8)[12].

Sans que la légitimité en soit religieuse, la culture manouche se caractérise également par une grande économie de parole. Le silence dresse une barrière malaisément franchissable entre soi et l'autre, entre Manouche et *Gadjé*, sans moyen de se tenir au milieu : on est d'un camp ou d'un autre. Le silence est une ligne de partage à double efficacité : il soude la communauté manouche dans son idéal "de prendre possession de l'univers sans rien déranger" (Williams, 1993, 2) ; il est également une défense contre le regard ou la curiosité de l'autre. Il exclut rigoureusement ceux qui ne disposent pas des outils culturels pour se l'approprier et aux yeux de qui il résonne comme un

manque, une inopportune fin de non-recevoir. Mais le silence est aussi chez les Manouches une manière heureuse de ne jamais rester sans réponse, de ne pas donner prise, de glisser sans heurt dans les interstices de la société par les chemins de traverse. Hormis pour les choses du quotidien le besoin de parler se fait peu sentir dans une société pleine de pudeur et de non-dits. Dans son journal d'enquête P. Williams note le congé d'un ami manouche dont il ignore s'il le reverra : "C'est toujours la même chose avec eux : on veut faire de grandes déclarations, on se les dit dans la tête, et puis quand on est près d'eux, on ne dit rien ou presque rien. Et puis quand on est parti et qu'on y repense, on s'aperçoit que les grandes déclarations ont été faites. Sans rien dire" (81). On se revoit après des mois d'absence sans échanger davantage de nouvelles. Une question malencontreusement posée provoque la fuite ou une affirmation d'ignorance même si celle-ci est peu fondée. L'ordonnance du monde repose sur un minimum de paroles dont il convient d'user avec parcimonie pour ne pas l'ébranler. En se saluant, remarque P. Williams, on ne se dit pas "au revoir", mais on emploie une formule manouche qui se traduit par "on ne se dit rien" (96). Le silence sur soi apparaît comme un mode de défense et de préservation d'une identité personnelle et collective, une manière de s'enraciner au-delà du discours, il absorbe toutes les questions, et donc toutes les menaces. Conduite déconcertante pour nos sociétés hantées par la transparence et le contrôle, soucieuses d'assurer la continuité de la parole.

Bien d'autres illustrations de sobriété de parole sont disponibles dans diverses sociétés. Prenons un dernier exemple en Afrique centrale où les Gbeya marquent leur aisance à se taire lorsque le désir manque de poursuivre l'échange. La parole ne s'impose jamais, au contraire, il n'est jamais nécessaire de faire preuve d'ingéniosité pour trouver un sujet de discussion ou énoncer une formule consacrée pour poursuivre tranquillement son chemin. Samarin, linguiste américain, traduit son étonnement devant des rites de parole si éloignés de ceux de sa culture d'origine. "La manière dont les Gbeya recouraient sans honte au silence m'étonnait. Ils semblaient n'éprouver aucune gêne à cesser une discussion. Tout se passait comme s'ils ne se sentaient jamais dans l'obligation de parler. Et pourtant ils ne pourraient en aucun cas être considérés comme taciturnes" (Samarin, 1965, 117). Le silence est perçu comme une mesure de sauvegarde personnelle, de non engagement, de

préservation de la relation en n'exprimant pas un désaccord, etc. Le lien social est mieux protégé dans son enveloppe de silence, le conflit naît de l'intrusion d'une parole qu'il aurait fallu taire. La réserve règne au moment des repas où aucun mot ne se fait entendre. Il en va de même lors de l'indisposition de l'un des membres de la communauté. La victime pourtant est bien entourée car toute défection serait interprétée comme l'aveu de culpabilité d'une attaque sorcellerie à son encontre. On vient lui rendre visite en restant silencieux à ses côtés. Samarin, contraint au repos à plusieurs reprises, avoue son malaise devant cette situation : "Pour un Occidental telle attitude de réconfort suscite plutôt l'inquiétude de voir ainsi les visiteurs regarder fixement à travers l'espace… Brisé que j'étais par la douleur, j'aurais aimé en être soulagé par des conversations. Mes amis Gbeya n'étaient pourtant pas venus distraire mon moral de ma condition physique. Ils étaient là simplement pour me rappeler leur solidarité. Et cela s'accomplissait dans le silence" (118). Là où l'Occidental, de manière générale, se sent obligé de demander *des* nouvelles et d'entretenir longuement le malade de sa compassion, les Gbeya se contentent d'être là et de partager sa peine par leur présence muette. Inutile de "meubler" la conversation, les Gbeya se taisent et cheminent ensemble sans impératif de parole pour se rassurer sur les sentiments de l'autre.

Nous venons d'évoquer une série de cultures où l'économie de parole est mise en avant, sociétés où il est loisible de se taire ensemble sans que le lien social en souffre, car justement la parole n'y est pas une fin en soi, elle accompagne la présence mais le fait d'être ensemble n'implique pas nécessairement le devoir de parler, la communication passe aussi par d'autres canaux. Mais bien entendu d'autres sociétés ne conçoivent pas que la parole cesse d'émettre son bourdonnement rassurant. Nous emprunterons un moment ce détour vers un autre régime de langage avant d'interroger le statut social du "silencieux" et du "bavard". Des sociétés craignent en effet le silence et valorisent la parole, les rites d'interaction s'attachent plutôt à maintenir le bruissement régulier d'un langage qui vaut quelquefois pour soi, se satisfaisant de sa propre émission. La vie collective s'alimente de la jouissance tranquille d'une parole qui coule de source. Une anecdote : une ethnologue effectue des recherches sur une communauté humaine de l'île de Nukuoro, un atoll du Pacifique. Elle est immergée au sein du groupe et échoue le plus souvent à se

ménager les moments de solitude auxquels elle aspire. Un jour, plusieurs mois après son arrivée, les habitants quittent le village afin d'aller passer la journée sur un îlot proche. L'ethnologue est ravie de se trouver enfin seule. Elle savoure le calme qui règne sur le village déserté quand soudain une voix interrompt sa rêverie. Une voisine la rejoint avec un plateau de fruits. Un peu dépitée, l'ethnologue l'accueille cependant avec effusion. La femme explique qu'elle est venue lui tenir compagnie après avoir découvert qu'elle était seule. Elle se propose donc de passer la journée en sa compagnie en attendant le retour des villageois. Son hôtesse la remercie de son attention et dialogue un moment avec elle pour sauver les apparences puis lui déclare avec tact qu'elle se sent fatiguée et qu'elle va sans doute aller se reposer. Mais la voisine ne l'entend pas de cette oreille, elle est guérisseuse et elle s'empresse d'offrir ses services. Elle refuse absolument dans ces conditions d'abandonner ainsi l'ethnologue et elle s'installe pour la journée. L'existence sur l'atoll de Nukuoro n'a de sens que dans la sociabilité d'une parole qui circule sans trêve, la solitude, et donc le silence qui l'accompagne, sont inconcevables (Carroll, 1987, 111-112).

Chez les Touaregs Kel Ferwan et leurs voisins des portes d'Agadez, la poésie, le goût de la belle parole, le bonheur de la conversation sont essentiels au lien social. Dans le désert vivent "ceux de l'*esuf*", des êtres négatifs qui hantent les lieux empreints de solitude, vides de toute présence humaine. La nuit surtout est propice à leur venue, le crépuscule également où un monde se change en un autre. Il frappe de mutisme ou de folie ceux qui les croisent et ne savent s'en défendre. Les situations où menacent les *esuf* sont celles où domine le silence. Un homme tombe dans l'*esuf* lorsqu'il est seul, éloigné *des* siens, en proie à une tristesse personnelle ou à la mélancolie d'un lieu désolé. Aux frontières de la communauté des hommes le risque de dissolution exige des précautions particulières, le silence est un monde plein et périlleux que seul exorcise le lien à l'autre, le murmure de la parole. Ceux qui sont atteints dans leur raison ou leur langage bénéficient d'une thérapeutique rituelle consistant dans l'écoute de chants traditionnels entonnés par les femmes. Si elle échoue, la communauté sollicite la parole de Dieu à travers la lecture coranique. Le langage des hommes ou celui de Dieu est une arme contre le redoutable silence qui ouvre le chemin de "ceux de l'*esuf*". Pas de salut hors du lien social, hors surtout du partage de parole entre les hommes. La conversation fluide conjure les menées

néfastes de l'*esuf.* La légèreté du langage, l'insignifiance même du propos ne gêne pas, bien au contraire. La communication phatique n'est pas méprisée car elle contribue à dissiper le silence. On s'en excuse parfois, dit D. Casajus, d'une formule de politesse mille fois répétée : "C'est histoire d'ôter l'*esuf* ", comme un Français dirait "c'est histoire de causer". Ensemble les hommes ne cessent de converser, recourant aux innombrables propos qui permettent de s'informer des uns et des autres, ou de façon plus élémentaire, de meubler le silence. Des hommes qui ne se connaissent pas puisent dans le répertoire des formules consacrées qui dissipent la gêne et maintiennent au moins un niveau satisfaisant d'échanges. La parole doit être protégée comme la flamme d'une bougie en attendant le sommeil ou le jour. "Celui qui s'abstrait d'une discussion entre amis et semble s'abîmer dans ses pensées est immédiatement prié dans les rires de sortir de son silence" (Casajus, 1989, 287).

Le silencieux

La relativité du statut social de la parole suscite bien entendu la relativité des qualifications de bavardage ou de silence attribuées à des individus sur un mode critique. La dénomination de "silencieux" n'apparaît jamais dans une culture où la parole est rare et le silence tenu pour une vertu première, un tel terme qualifie plutôt l'individu qui introduit par son abstention une turbulence dans le régime habituel de parole. Là où l'on s'attend à son intervention, il se tait, délaisse les ressources de la discussion, et provoque l'interrogation de ses partenaires. Il refuse la "comédie de disponibilité" qui implique une attention particulière à l'échange verbal, une considération envers ceux qui parlent et une exigence implicite de nourrir régulièrement la conversation. Le silencieux, s'il se prête à l'écoute ne se donne guère à la parole, ou de manière si sobre que ses propos ne lèvent pas toute l'ambiguïté. Dans un groupe où règne la loquacité, ou du moins un dialogue régulier, il étonne ou provoque un trouble à proportion de son retrait. On l'excuse s'il est malade ou en deuil, on cherche à faciliter sa parole, à solliciter son avis si rien ne justifie sa réserve et s'il persiste dans son attitude, on lui fait remarquer judicieusement qu'il n'est guère "causant", ce qui résonne toujours comme un reproche. Ses propos, en revanche, sont attendus avec plus d'impatience, écoutés avec

davantage d'attention, leur rareté leur confère une valeur qui les rehausse dans la conversation du groupe.

Même si telle n'est pas son intention le silencieux est souvent perçu avec dépit comme quelqu'un qui cherche à laisser entendre qu'il en sait long ou que sa réflexion propre a dépassé de longue date les questions soulevées par ses interlocuteurs. Il suscite la gêne ou la méfiance par sa réserve qui menace de se rompre et de dévoiler peut-être l'inanité des propos soutenus jusqu'alors. Mais le silencieux n'a peut-être rien à dire, il s'ennuie ou ne trouve pas l'occasion de saisir son tour de parole, son régime de discours est plus sobre que celui de ses compagnons, il est intimidé, ou bien il préfère écouter les autres. Il est source de malaise en brisant la belle unanimité du discours, en dénonçant sans le vouloir le semblant sur lequel elle repose, en laissant suspecter par son abstention le peu d'intérêt d'un tel débat. Même si telle n'est pas son intention. À quoi bon dès lors s'enflammer ou quêter l'approbation du voisin quand l'un des membres de l'interaction marque un tel écart de conduite. Le silencieux se met en retrait du lien social et ne manque pas d'incommoder si la parole est commune et circule avec fluidité. En Belgique francophone le "taiseux" est une personne taciturne. D'autres sociétés emploient des qualificatifs proches pour nommer celui qui ne parle guère[13].

L'homme qui ne se départit pas de son mutisme inquiète les autres et provoque leur réaction, il semble faire du langage une chose insignifiante, une illusion, ou même une imposture. Il installe à son corps défendant un grain de sable dans la discussion, un malaise dont on cherche l'explication quand l'étonnement du groupe atteint son comble. On l'interroge alors de manière plus explicite pour lui demander son opinion sur l'objet du débat, ou l'amener à se présenter, à dire ce qu'il veut ou expliquer son mutisme. Il incarne aux yeux des autres un mystère à réduire, une distance qui empêche la bienfaisante immersion dans la conversation. Dans un texte pour le théâtre, Nathalie Sarraute traduit de manière exemplaire le malaise grandissant d'un groupe dont l'un des membres se tait. On lui demande de rassurer ses interlocuteurs, car "il faudrait si peu de chose, juste un mot… Ils ont peur… Ils ne se permettent jamais, vous comprenez ?… Ils jouent le jeu comme ils disent, ils se croient obligés de faire semblant". Les autres donnent leur obole à la conversation, à l'alternance des tours de parole, ils contribuent à l'avancée sans histoire de la

discussion, même si parfois il faut se contraindre à un échange à la limite de l'ennui. Mais le rite implique de "jouer le jeu". Pourtant, le silencieux trouve des porte-paroles qui défendent son droit à se taire et louent sa patience face à l'agressivité dont il est l'objet. On lui prête de nobles pensées, l'économie de parole d'un sage qui ne se laisse pas divertir par l'insignifiance. Mais la sagesse a des limites si elle perturbe trop les routines de discussion. Au fil du temps son mutisme devient intolérable, son attitude suspecte, on l'accuse alors de ne guère tenir en haute estime ses compagnons. L'argument du mépris est fréquent à l'encontre du silencieux. Il ne parlerait pas à cause du sentiment de son importance personnelle, il ne daignerait pas se compromettre avec les autres. Virulence de propos qui traduit le bouleversement du groupe face au mutisme de l'un des siens et son irrésolution induisant l'ambivalence d'un comportement oscillant de la séduction à la violence. Le silencieux provoque parfois la supplication d'une parole ou l'agressivité qui s'efforce de lui arracher un mot par la pression physique ou morale. Un autre exemple, issu d'un autre contexte culturel, celui de l'Argentine d'Eduardo Malléa, où un ouvrier silencieux est en butte à l'hostilité de ses compagnons qui lui reprochent "de se prendre pour un grand monsieur[14]". L'extrême réserve de Chavès, liée en fait à un drame personnel, est confondue avec "une injure, une offense, pour le signe conscient d'un sentiment de supériorité net et bien défini. On l'attribuait à une seconde nature, remplie pour ainsi dire d'intentions incommunicables, secrètes, nuisibles. On trouvait toutes ces explications possibles, sans songer qu'autrefois, comme les autres, il avait parlé[15]".

Dans le récit de N. Sarraute, chacun est sommé de prendre position : "Vous savez, moi, les gens silencieux ça ne m'impressionne pas. Je me dis simplement qu'ils n'ont peut-être rien à dire[16]." Le personnage le plus affecté par son abstention finit par scruter le silencieux et croit l'entendre siffler, puis rire. Le malaise envahit finalement le groupe entier, paralysé par celui de ses membres qui refuse de jouir de son statut de participation. Le silencieux est guetté par le rejet réel ou symbolique de ses compagnons si l'on échoue à expliquer sa conduite, à la mettre en rapport avec une souffrance personnelle, une timidité excessive. Le mutisme est vécu comme une désertion coupable du lien social. Le texte de Nathalie Sarraute illustre les projections dont le silencieux est l'objet, elles en disent d'ailleurs autant sur ceux qui les formulent que sur celui

qui se tait. Toute dynamique de groupe est ainsi hantée par le silence, celui général qui soulève la pertinence ou non de prendre la parole, et le silence éventuel de l'un des membres qui, immanquablement, suscite la position conciliante ou agressive des uns et des autres, et finit par imposer au coupable de se justifier d'une telle attitude. Il y a en principe dans la sociabilité occidentale, et notamment dans les rites de conversation, un devoir implicite de parole que toute réticence révèle soudain au grand désarroi de ceux qui y sont confrontés. La parole n'est donc pas seulement un droit, mais une exigence qui sécurise le lien social en dissipant le mystère qu'incarne par-devers lui celui qui se tait.

L'ambiguïté du silence dans l'interaction joue à plein pour donner une réputation de hauteur, de mépris, ou alors de sagesse, de sobriété, mais le plus souvent le malaise suscité par le silencieux aboutit à sa mise à l'écart ou à la prévention de toute rencontre avec lui quand elle ne peut être évitée. Le silencieux paraît toujours en réserve, dans une muette accusation à rencontre de la parole. En ce qu'il indispose ou inquiète, il fait parfois le vide autour de lui et se raffermit davantage encore dans sa solitude. Bauman rappelle comment l'oraison silencieuse des quakers provoque à ses débuts une réaction de gêne et de dépit, ou de vives moqueries chez les autres fidèles qui ne voyaient là qu'une effrayante absence de paroles, un vide dont ils ne pouvaient comprendre comment il était possible de le supporter (Bauman, 1983, 123). Le silencieux porte à son insu l'énigme de la parole absente et laisse miroiter l'horreur d'une société sans langage.

Silence de l'enfant

Le silence, et plus encore le mutisme, là où l'on s'attend à une participation langagière, surprend et anéantit la sécurité de la discussion, et même le lien social, il suscite la tentation de le briser, d'arracher enfin une parole venant renouer l'échange sur un terrain connu afin de dissiper l'angoisse. Le silencieux met parfois les nerfs à rude épreuve et induit brutalité ou séduction à son égard pour qu'il rompe le sortilège. Le mystère qu'il semble porter, l'obstination à ne rien dire qui paraît tellement en désaccord avec les normes sociales de conversation et de prise de parole, engendrent l'émotion, la colère, la volonté

qu'un mot au moins dissipe le malaise de la situation. L'enfant surtout engendre le trouble, on le somme de parler en multipliant les pressions ou les cajoleries à son égard. Le silence est alors une surface de projection révélant la psychologie personnelle des membres de l'entourage familial ou professionnel. Z. Dahoun observe combien les thérapeutes ayant en charge des enfants silencieux, ou électivement mutiques (c'est-à-dire parlant chez eux, mais restant muets à l'extérieur), éprouvent une difficulté à rester sereins et à se comporter avec eux comme avec d'autres patients. Passages à l'acte, formes diverses de chantages, de pressions morales, etc., s'imposent parfois en face d'un silence de l'enfant vécu comme "persécuteur". L'angoisse, le malaise ressenti face à l'absence de parole amène à vouloir le "débusquer" de sa réserve sans toujours maîtriser les affects mis en jeu. Le contre-transfert du thérapeute est mis à rude épreuve (Dahoun, 1995, 185 *sq.*)[17]. Les mouvements d'impatience provoqués à son insu par l'enfant mutique soulignent l'importance du langage dans les représentations de l'humain normal et l'ampleur de la rupture introduite par celui qui pourrait, et même devrait parler, mais choisit de se taire, ou se voit dans l'impossibilité d'user d'une parole comme s'il tournait ironiquement le dos à l'espèce.

La crainte du mutisme de l'enfant se traduit dans certaines sociétés par une intervention symbolique à sa naissance en "coupant le filet" de la langue avec un ongle ou en y passant le doigt. La mère s'en charge, mais parfois, selon les régions, ce sont les accoucheuses ou les sages-femmes qui procèdent à l'opération d'un geste efficace, ou, ailleurs, le barbier avec un couteau ou un rasoir. Van Gennep date du premier quart du siècle la disparition de cette coutume[18]. En libérant symboliquement la langue de l'obstacle de chair qui risquerait de l'entraver on œuvre à la possibilité de la parole. G. Charuty (1985, 123) relève que le déliement de la langue est suivi peu après par la cérémonie du baptême qui parachève le façonnement de la parole à venir. Mais en revanche une entorse à son déroulement expose l'enfant à des conséquences néfastes pour son acheminement au langage. Attitudes précises de la mère et du père au regard de la marraine et du parrain ; impératif d'un suivi fidèle, et même méticuleux, des prescriptions : le credo doit être récité sans erreur, ni hésitation, la marraine et le parrain sont tenus de s'embrasser une fois terminé le rituel religieux, etc. Une dérogation à la cérémonie retentit sur l'accès au

langage ou sur la voix de l'enfant. Ainsi en Catalogne, "il était de mauvaise augure que le parrain ne prononce pas les noms très clairement et très correctement. À Puigcerdà, si le parrain se trompait on croyait que l'enfant serait maladif et malheureux, à Castello de Farfanya qu'il ne parlerait pas distinctement et serait bègue… À Barcelone, les anciens pensaient que de la décision et du ton de voix avec lesquels les parrains donnaient le prénom au prêtre dépendaient la force et la bonne voix du baptisé" (Charuty, 1985, 126). La hantise de la communauté est celle du silence, du bégaiement, de la folie, c'est-à-dire d'un mésusage de la parole mettant l'enfant en dehors du lien social. Parrain et marraine, relais des parents, incarnent l'attente collective à l'égard de l'enfant. Leur aisance d'élocution accouche de sa qualité de voix. Leur hésitation, leur indifférence, leur erreur, leur absence de fermeté ou d'exigence engagent au mutisme ou à la parole malencontreuse de l'enfant dont, mauvais émissaires de la société, ils ont mal jalonné le chemin de langage. G. Charuty signale également d'autres coutumes dont l'accomplissement est en lien étroit avec le renforcement de la parole de l'enfant. En Catalogne, dit-elle, la toilette des croûtes qui se forment sur la tête du nourrisson, la première coupe de cheveux ou même la taille des ongles, imposent de respecter la période propice sous peine de provoquer le mutisme ou le bégaiement. L'enfant ne doit pas être confronté trop précocement à son image dans le miroir où il risque de se perdre. L'offrande d'un gobelet, ou de la timbale, de l'écuelle ou d'un pot, selon les régions, favorise sa promptitude à se saisir de la langue. Objets spécifiques du ménage, ils accélèrent le détachement de l'enfant du corps maternel et préfigurent son autonomie personnelle qui trouvera dans le langage son instrument privilégié. Leur maniement vise à conjurer le mutisme ou un emploi indésirable de la langue. Une foule d'autres croyances atteste de la crainte qui régnait alors dans les milieux populaires d'avoir un enfant inapte à la parole[19].

Dans plusieurs régions européennes la naissance au monde de la culture paraît également liée à la présence d'un instrument sonore. Le baptême s'effectue parfois sous les cloches de l'église et il incombe alors, comme en Gascogne, au parrain ou à la marraine de les sonner : "Une parente ou amie tient l'enfant le plus près possible du clocher où l'on carillonne gaiement. En certaines contrées, le parrain lui-même sonne. Plus la cloche fait entendre sa

voix, moins l'enfant risque de rester sourd et muet : le gazouillement des cloches passe à la langue du nouveau-né" (Charuty, 1985, 125). Ailleurs en France, notamment en Bretagne, ce ne sont pas seulement les cloches de l'église qui sont mises à contribution, mais aussi les "roues à clochettes" scellées dans le mur de l'édifice religieux et qui forment un carillon quand on les actionne avec une corde. L'usage ne s'était pas tout à fait perdu encore aujourd'hui. Pierre Jakez Hélias se souvient de la chapelle de Tréminou, près de Pont-l'Abbé où l'un de ses oncles qui avait des difficultés de langage se rendit en pèlerinage. "Mais, écrit-il, il faut avoir dans sa poche des pièces de monnaie pour mettre dans le tronc après les avoir fait tinter le plus clairement possible." Si la guérison se fait attendre, "il vous reste la ressource de partir en char à bancs vers l'église de Comfort où il y a une roue à carillon à l'entrée du chœur. L'enfant muet secoue le carillon, le fait sonner cent fois plus haut que la menue monnaie. Et l'on raconte l'histoire de celui qui n'avait jamais soufflé mot de sa vie et qui, entendant le bruit des clochettes, s'écria soudain : *'Sell ta ! Pegemend a drouz !'* 'Tiens ! Quel bruit cela fait !'[20]". La sonnerie de la cloche, instrument sonore reliant l'homme à Dieu, confère une antécédence symbolique à la parole de l'enfant. La clarté du son engendre l'aisance d'une parole désormais arrachée au silence ou à l'embarras. Le succès dépasse même parfois toutes les espérances, un folkloriste signale qu'il connaît "une bonne mère de famille qui, à plusieurs reprises, avait recouru à ce moyen en faveur de son fils aîné ; elle réussit si bien à la fin, et son enfant devint si bavard, qu'elle fut obligée de tourner la roue à rebours pour modérer un peu sa loquacité" (Charuty, 1985, 125). Dans son *Histoire de l'homme*, Buffon cite la guérison spontanée d'un homme d'une vingtaine d'années, fils d'un artisan de Chartres qui "sourd et muet de naissance, commença tout à coup à parler au grand étonnement de toute la ville ; on sut de lui que quelque trois ou quatre mois auparavant, il avait entendu le son des cloches et avait été extrêmement surpris de cette sensation nouvelle et inconnue ; ensuite il fut trois ou quatre mois à écouter sans rien dire, s'accoutumant à répéter tout bas les paroles qu'il entendait et s'affermissant dans la prononciation et dans les idées attachées aux mots ; enfin il se crut en état de rompre le silence, et il déclara qu'il parlait, quoique ce fut encore qu'imparfaitement[21]".

Le lexique qui nomme les composantes de la cloche en français, comme dans les dialectes occitans, italiens ou espagnols, emprunte au corps humain : tête, cerveau, front, oreilles, bouche, gorge, gueule, panse, dos, etc. Et la cloche elle-même peut être affectée de troubles d'élocution quand le son boite, s'assourdit, etc. (Charuty, 1985, 129 *sq.*). Comme l'enfant, elle est baptisée avant de faire entendre un carillon n'appartenant qu'à elle avec la particularité de son timbre que le voisinage sait reconnaître entre mille. Le rite jalonne un arrachement progressif au silence, il vise à un accouchement sonore de la cloche. Dans la pensée traditionnelle, les cordes vocales et celles qui ébranlent les battants de la cloche ne sont guère éloignées. Sans doute les différentes formes de clochettes miniatures ou de hochets, au-delà du plaisir du jeu et de la stimulation sonore, poursuivent-ils également la même tâche symbolique d'appeler par leur exemple le langage sans anicroche de l'enfant.

Légèreté du bavardage

Dans une conversation le silence paisible est soit un privilège né de la complicité, soit la marque d'une totale indifférence. Tout autre situation exige des individus mutuellement en présence qu'ils sacrifient à l'impératif rituel de paroles sans cependant verser dans le bavardage qui devient vite lui aussi incommodant. Le régime de parole propre à un groupe social est menacé par défaut, c'est-à-dire par des réticences de parole ou l'abstention d'un membre qui trouve dans le silence ou la retenue un refuge propice ; mais il l'est aussi par excès, par un engagement de parole supérieur à ce que les circonstances requièrent. Dans les conversations de la vie courante, il est facile de recourir aux éternelles astuces qui permettent efficacement de lutter contre les menaces de silence, ou contre l'impression de n'avoir rien à se dire. Le temps qu'il fait, les nouvelles de la santé des uns et des autres, les potins du quartier, les derniers événements sportifs, offrent une manne quotidienne aux échanges ordinaires de la vie sociale. La valeur informative du propos est résiduelle, ou même nulle, en ce qu'il énonce ce que tout le monde sait sans prendre pour autant l'autre comme un idiot. Cette parole dénuée de contenu est une forme rituelle d'opposition au silence ou d'entrée en matière, elle marque une reconnaissance sociale sans ambiguïté dont l'interlocuteur saisit l'occasion pour nouer le

contact et entamer la conversation. Sa commodité consiste dans l'aisance avec laquelle l'invitation au dialogue peut être traitée d'un simple acquiescement de l'interlocuteur sur le fait, par exemple, "qu'en effet il fait beau aujourd'hui", et se poursuivre ou en rester là, sans crainte de faire perdre la face à celui qui a pris l'initiative du propos. Le bavardage est une parole sans responsabilité, il ne compromet en rien ceux qui y participent : parole sans risque, déjà détachée de soi, mais cependant essentielle à la manière du sel dans le pain pour donner valeur à l'existence et créer l'épaisseur affective du contact.

Le bavardage est une forme courante de la communication phatique (Malinowski, 1923 ; Jakobson, 1964, 217 *sq.*), il suscite le plaisir du contact sans engager outre mesure et remplit une fonction anthropologique de confirmation de soi et de l'autre, de renforcement du lien social. Paroles superflues sans doute, mais dont l'absence ôterait à la qualité de la relation en réduisant le langage à un pur instrument utilitaire. Une large part du fait d'exister se tisse dans le réconfort attendu de ces échanges sans conséquences, mais qui repoussent le silence et disent implicitement la valeur mutuelle des hommes en présence. La parole y devient sa propre fin, elle perpétue les relations sociales en maintenant la réserve sans pour autant mesurer le plaisir. Les sujets délicats sont écartés pour permettre la fluidité d'une parole qui passe sans dommage d'un thème et d'un locuteur à l'autre, car en fait elle ne vise pas à témoigner du monde, mais à satisfaire à l'art tranquille du quotidien qui fait de la conversation l'un des raffinements de l'existence. Le bavardage participe d'une esthétique de la banalité des jours, il est une sorte de poétique de renonciation, marquant le privilège, dans nos sociétés occidentales du moins, de la parole sur le silence. Il est un mode d'entretien du lien social, une manière de vérifier que la vie continue et ne ménage aucune mauvaise surprise. "L'essentiel, écrit Maurice Blanchot, n'est pas que tel homme s'exprime et tel autre entende, mais que, personne en particulier ne parlant, et personne en particulier n'écoutant, il y ait cependant de la parole et comme une promesse indéfinie de communiquer, garantie par le va-et-vient incessant des mots solitaires" (Blanchot, 1969, 358).

Lourdeur du bavard

Le bavard en revanche abuse du bavardage et surtout il ne ménage aucune place à l'autre. Il pousse à son terme le recours rituel à la communication phatique, il la caricature même par l'anéantissement symbolique de son partenaire auquel il ne demande qu'une oreille complaisante. Dans sa lutte obstinée pour contrer le silence, il maintient avec prouesse son existence sur le fil ténu d'une énonciation inépuisable, cherchant à saturer le temps en le charmant d'un discours dont le destinataire est indifférent car sa parole est non pas vide de sens, mais sans effet pour celui qui l'entend ; elle vaut seulement dans l'affirmation réitérée de soi. Le *cogito* du bavard pourrait se formuler ainsi : "J'existe car je brise continuellement le silence de ma parole proliférante." Il méconnaît la nécessité des pauses dans le discours et des tours de parole, il occupe la durée de l'échange et sature les ressources du silence de son indigence de propos en imposant à l'autre l'inconfort de son écoute. Il ne tolère aucun interstice dans le discours. Il réduit son partenaire à un simulacre car son impossibilité à se taire le rend naturellement inapte à l'entendre, ou à sentir simplement la contrainte polie à laquelle celui-ci s'astreint. Il envahit l'espace mental de son interlocuteur, le recouvre d'une pluie de détails sans intérêt et qui ne concernent que lui, et, non content de se poser en ordonnateur de l'échange, il prive de toute possibilité de réparties et se satisfait d'un vis-à-vis désarmé et contraint à l'acquiescement. "La forêt est-elle toujours là ? écrit Kafka. La forêt était encore relativement là. Mais à peine mon regard se fut-il porté à dix pas que j'abandonnai la partie, repris une fois de plus par la conversation fastidieuse[22]."

En s'effrayant ainsi du silence et en rompant la règle de réciprocité du dialogue le bavard court le risque du ressassement sans fin du futile. Sa rhétorique inlassable de l'insignifiant l'expose à l'ennui ou à l'impatience d'un interlocuteur submergé par un flux verbal clos sur lui-même, sans pause, sans silence, dont la seule raison d'être est de dire : "J'existe, j'existe encore et toujours." Le bavard ne parle qu'à soi, mais il lui faut le prétexte d'un autre, d'un double au visage indifférent, car, curieusement, malgré sa soif de discours, il ne se laisse pas aller à parler seul devant un mur ou un miroir, il exige l'ombre d'un autre pour donner corps à son déferlement verbal. Et pourtant son interlocuteur est pratiquement interchangeable, suscitant seulement différentes orientations de discours. Il a même parfois l'audace tranquille de

s'avouer bavard, désarmant par avance tout reproche en prenant les devants, revendiquant sans fausse honte cette parole profuse et dénuée d'intérêt, "comme s'il désirait annuler son rapport à autrui dans le moment où il le fait exister, en rappelant (implicitement) que s'il se confie, c'est par une confidence inessentielle, adressée à un homme inessentiel, par le moyen d'un langage sans responsabilité et qui refuse toute réponse", écrit M. Blanchot (1963, 171).

Le bavard manifeste une passion singulière pour la fonction phatique du langage et il le proclame. Les personnages de Clamence, dans *La Chute* de Camus, ou *Le Bavard*, de Louis-René Des Forêts, illustrent la rage d'une parole sans interlocuteur réel, le soliloque déguisé qui ne réclame de l'autre que l'apparence de l'attention, et dont le zinc des bistrots est le domaine d'élection. Parler, parler sans fin pour s'opposer au silence, pour attester que le lien social n'est pas tout à fait dissous et affirmer avec ce maigre moyen son importance personnelle. "Parler vite, écrit S. Beckett, des mots, comme l'enfant solitaire qui se met en plusieurs, deux, trois, pour être ensemble, et parler ensemble dans la nuit[23]."

Le bavard provoque parfois la dispersion du groupe quand il s'approche, ou l'éloignement soudain de celui qui allait vers lui sans l'apercevoir d'abord. Face au bavard le silence prend soudain une valeur inespérée, même aux yeux de qui ne s'était guère interrogé à ce sujet. Plutarque, avec saveur, parle du vide qui se fait à son entour au spectacle ou sur la place à son approche, le mutisme soudain du groupe surpris par son arrivée et craignant de donner prise à sa parole, avant de trouver de bonnes raisons de quitter les lieux, "chacun redoutant l'ouragan et le mal de mer… Aussi personne n'est-il bien disposé envers ces gens-là : ni leur voisin de lit dans les banquets, ni leurs compagnons de tente à l'armée, ni aucun de ceux qu'ils rencontrent dans leurs voyages sur terre ou sur mer" (Plutarque, 1991, 65-66). La proximité du bavard est une garantie de bruit, une impossibilité de chercher en soi une intériorité propice. Sa parole sans fin est une déclaration de guerre sans relâche au silence.

Ne disant rien le bavard dit mille choses, le propos étant égal puisqu'il est entendu qu'il s'agit seulement de tenir la distance, d'occuper le temps, de conjurer la venue du silence. À la condition cependant d'un assentiment régulier ou d'un regard qui ne le lâche pas, au risque d'imposer une douloureuse tension musculaire. Ce minimum d'écoute encourage sa loquacité

et parfois même, pourvu qu'il sente l'éveil d'une attention, ses propos s'enflamment à la manière d'une plaidoirie d'autant plus assurée d'elle-même qu'elle est sans conséquence. "La parlerie détruit le langage tout en empêchant la parole, écrit encore M. Blanchot. Quand on bavarde, on ne dit rien de vrai, même si l'on ne dit rien de faux, car l'on ne parle pas vraiment" (1963,177). Mais la parole n'est pas inépuisable comme le silence, et l'on comprend qu'une telle attitude conduise à l'inflation verbale. Le rien est infini, et toujours à combler. Si le bavardage est une composante nécessaire et heureuse de la vie quotidienne, une forme élémentaire de la complicité, le bavard en revanche porte atteinte à la langue en ce qu'elle contribue au lien social. En refusant sans s'en rendre compte sa place à l'autre il en fait un pur miroir de soi en occultant sa capacité à communiquer et à intéresser son interlocuteur. Parce qu'elle est sans silence, la parole du bavard est close et étouffante, sans réciprocité. Elle cherche à combler les menaces du silence et se condamne à être vide et inlassable car elle n'a jamais le dernier mot.

Le silence est d'or

Toute parole introduit dans le monde un supplément difficilement gouvernable, une énergie qui change l'ordre des choses, mais laisse l'homme démuni de toute prise pour en contrôler les conséquences. D'où la méfiance affichée par nombre de sociétés à l'encontre du langage, le rappel de proverbes, contes ou mythes à propos de la nécessaire prudence qui doit habiter la parole et lui faire préférer souvent le silence. Mieux vaut réfléchir à deux fois avant de se livrer à la parole. La Bible enseigne déjà à maintes reprises les vertus du silence. L'Ecclésiaste rappelle qu'il est "un moment pour parler et un moment pour se taire" (3, 7). Plus loin, il exhorte le fidèle : "Ne hâte pas tes lèvres, que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est au ciel et toi sur la terre ; aussi que tes paroles soient peu nombreuses" (5, 1-2). "Plus il y a de paroles, plus il y a de vanité : quel avantage pour l'homme ?" (6, 11), insiste-t-il. Les Proverbes énoncent que celui "qui sait retenir *ses* paroles connaît le savoir, un esprit froid est un homme d'intelligence" (17, 27). En conséquence : "À garder sa bouche et sa langue on se garde soi-même de l'angoisse" (21, 23). Plus encore "même le fou, s'il se tait, passe pour sage, pour

intelligent celui qui clôt *ses* lèvres" (17, 28). "Par la bénédiction des hommes droits s'élève une ville, par la bouche des méchants elle est démolie… L'homme intelligent se tait. C'est un colporteur de médisance celui qui révèle les secrets, c'est un esprit sûr, celui qui cache l'affaire" (11, 11-13). Le silence est un gage de la sécurité collective, toute parole inconsidérée est porteuse de corruption, elle sème le trouble si elle n'est pas soigneusement pesée. "Abondance de parole ne va pas sans faute, qui retient ses lèvres est prudent" (10, 19). De même les temps de malheur apprennent la prudence au sage qui choisit finalement de se taire (*Amos*, 5-13). Nous y reviendrons à propos du péché de langue. De nombreux proverbes finnois insistent sur la valeur sociale du silence : "Écoutez beaucoup, parlez peu", "Un mot suffit pour nombre de problèmes", "Une bouche, deux oreilles", "Chien qui aboie n'attrape pas de lièvre", "Un mot est aussi bien que neuf" (Lehtonen, Sajavaara, 1985). M. Saville-Troike cite de son côté des proverbes espagnols ("C'est à cause de la bouche que le poisson meurt"), farsi ("L'homme devient sage en écoutant"), etc. (Saville-Troike, 1985, 11). "N'ouvre la bouche que si tu es sûr que ce que tu vas dire est plus beau que le silence", dit un proverbe arabe. Un autre explique que "Tu es maître des paroles que tu n'as pas prononcées et esclave des paroles qui t'ont échappé". Un adage wallon note judicieusement que "celui qui se tait ne parle pas mal". Au Japon, où la sobriété de parole est une vertu, la retenue d'un homme politique ne nuit en rien à sa popularité et à sa carrière, un récent premier ministre était réputé pour "son silence et sa patience" (Lebra, 1987, 346). Des proverbes exhortent à un recours judicieux au langage et incitent au silence : "Mieux vaut laisser les choses tues", "La bouche est source de troubles", "Si l'oiseau n'avait pas chanté, on ne l'aurait pas tué" (Lebra, 1987, 348).

Les sociétés africaines valorisent le langage. Pour les Dogon qui assimilent la parole au tissage, "cesser de parler serait cesser de tisser le monde et les rapports des humains entre eux" (Calame-Griaule, 1965, 85). Le bruissement régulier des mots anime le lien social. Un ordre rigoureux distribue la parole et son contenu selon la position de l'individu dans la lignée, la famille, la classe d'âge, le sexe, les circonstances, le statut de l'interlocuteur, etc. Tenir sa langue revient à tenir son rang, à mêler sans dissonance sa voix à la trame sociale. L'apprentissage de la parole, par exemple, consiste d'abord pour l'enfant à

reconnaître le statut de ses partenaires, la zone de légitimité de parole qui les enveloppe, les règles de sa distribution. Pénétrer dans les usages de la langue impose de savoir à quel moment et devant qui se taire. Parmi les habitudes que l'enfant doit acquérir figure en priorité celle d'avoir la "bouche courte", c'est-à-dire de ne pas trop parler, de savoir rester discret. L'enfant doit aussi apprendre à avoir la "main courte", le "regard court", le "pied court" et les "oreilles courtes" : autant de nécessités liées à la sobriété de parole. En effet, écrit J. Rabain, "celui qui regarde trop, parle à tort et à travers de ce qu'il voit ; celui qui marche trop, colporte ça et là des paroles inconsidérées ; celui qui a la main courte se soumet lui à la parole de ses aînés et attend leurs ordres pour saisir un objet". Quant à l'écoute elle vise à rappeler à l'enfant le discernement qui consiste à la fois à "entendre" l'appel des aînés, tout en restant sourd à des propos qui ne le concernent pas. Les règles de silence ne sont pas moins impératives que les règles de parole (Rabain, 1979, 143 *sq.*). Énoncée selon la tradition la parole est propice, elle vise à apaiser une blessure, à mettre du sens sur un événement pénible, à rétablir l'ordre, même si elle le fait parfois avec une certaine brutalité quand elle remet à leur place respective l'agresseur et l'agressé (Jamin, 1977, 45).

La parole est au cœur de l'échange, on goûte l'éloquence, l'aisance de propos de celui qui sait couler sa langue dans les règles et rappeler la sagesse du groupe, son expérience, ses traditions, etc. On aime entendre les conteurs. Mais la valeur de la parole prend sa pleine mesure dans l'enrobement de silence qui l'accompagne. Le savoir-dire implique un savoir-taire, une connaissance aiguë des pouvoirs d'une langue dont il convient de faire le meilleur usage pour la communauté. Il n'y a pas d'innocence de la parole. Dans nombre de cultures africaines elle est un lieu de force et de vulnérabilité, elle donne prise sur le monde, mais elle est aussi susceptible d'ouvrir une brèche, de livrer l'individu à l'influence néfaste d'un autre. Un enfant tammari connaît bientôt la nécessité de baisser la voix à la tombée du jour pour ne pas troubler les esprits souterrains qui prennent alors possession de l'environnement : les arbres, les rochers, les marigots. Les esprits ont horreur des bruits des humains, surtout leurs éclats de voix, ils ne les tolèrent qu'en sachant qu'ils prennent des précautions pour essayer de se faire oublier. Dans les sociétés africaines la parole peut tuer, rendre malade, provoquer la jalousie, engendrer le malheur,

etc. Le souci du silence ou du secret s'enracine dans l'ambivalence qui marque l'expérience de la parole, il traduit la nécessité de se protéger, de communiquer en veillant à ne pas donner prise sur soi. Il faut savoir tenir sa langue pour ne pas prêter le flan au pouvoir de l'autre. Le silence est donc une protection, une réserve à l'égard du risque encouru. "La parole n'est efficace et ne se valorise pleinement, écrit D. Zahan, qu'à condition d'être enveloppée d'ombre… Elle ne conserve son intégralité que proportionnellement à son degré de carence. En poussant les choses jusqu'au paradoxe, on pourrait même dire que, pour les Bambara, le verbe vrai, la 'parole' digne de vénération, est le silence" (Zahan, 1963, 150). Ceux-ci usent de la parole avec mesure et s'en méfient, car elle peut "devenir fourbe, elle peut dévoiler ce qui ne devrait pas l'être, elle peut trahir. Le silence est toujours égal à lui-même et n'encourt jamais de reproche. Entre deux extrêmes – le meilleur et le pire – si le verbe peut osciller comme les langues d'Ésope, le silence est un juste milieu auquel le Bambara recourt souvent, tant pour se retrouver face à lui-même, que pour acquérir et conserver le pouvoir sur son être" (13). Le silence est lié à la domination de soi, son usage approprié renvoie à une éthique sociale participant de l'enracinement propice des hommes dans la société. "Si la parole construit le village, le silence bâtit le monde", dit un proverbe bambara, il le rassemble à l'encontre d'un langage qui parfois le disperse, sème la confusion, divise le groupe s'il manque de cette antidote. "La parole, disent-ils encore, détruit le village, le silence en rend l'assise bonne" (153). "Le silence est le contrepoison de tout", disent encore les Bambara.

En introduisant une distance propice, un principe de contrôle sur soi, d'attention à la communauté, il raffermit le lien social et corrige les excès de la parole. Il ne s'agit pas, pour les Bambara, comme pour d'autres sociétés africaines, d'un procès à l'encontre des insuffisances ou de la superficialité du langage, et d'un éloge sans équivoque du silence, mais plutôt du rappel que si la parole est essentielle à la communication sociale, elle n'est pas sans danger, ni sans ambiguïté. Mais trop se taire ou trop voiler d'ombre sa parole ne sont pas des conduites meilleures. L'homme doit trouver une juste mesure entre l'or du silence et l'argent de la parole car l'un et l'autre sont indissociables. "La parole, disent les Bambara, fait perdre l'homme, le silence le sauve" ou encore "le silence fait mûrir le fruit, la parole le fait tomber" (Zahan, 1963, 155). On se

tait dans la douleur, pour préserver les secrets de l'initiation, ou éviter les paroles inopportunes. Les Dogon témoignent d'attitudes proches. Le bavard condamne la parole à l'insignifiance et s'expose lui-même au discrédit pour ne pas savoir mieux tenir sa langue, devenant "faiseur de bruits". Celui qui ne sait pas se taire est comme la pluie qui noie les récoltes et pourrit les racines (Calame-Griaule, 1965, 374). Le "silencieux" ne jouit pas d'une meilleure réputation, il est perçu comme un homme faible, sans défense, vulnérable aux médisances, "sa parole manque d'eau, on la dit sèche" (374). Le silence renforce l'autorité, il est la qualité appréciée de l'homme ou de la femme qui jamais ne disent un mot en trop. Retenir sa langue et ne parler que sous l'empire de la nécessité est une vertu. Comme dans nombre de cultures le silence est lié à la méditation d'un propos, à sa pesée judicieuse, alors que la parole est souvent hâtive, insuffisamment réfléchie ; elle gagne en profondeur à être tue un moment. Le silence introduit le discernement dans le choix des propos. Il permet en outre à l'homme de maintenir son regard sur le monde même quand il peine à comprendre un événement ; le silence est en effet la chance du symbolique, il accorde une suspension qui autorise à se saisir des circonstances à son rythme propre, à ne pas perdre pied et à prendre le temps de la réflexion. L'arme du langage est préparée ainsi par la tension du silence.

2. *Politiques du silence*

> *"Le silence possède sa propre ossature, ses propres labyrinthes – et ses propres contradictions. Le silence du tueur n'est pas celui de la victime, ni celui du spectateur."*
>
> Élie Wiesel, *Contre la mélancolie*

Ambiguïtés du silence

Nous l'avons vu le silence est l'intervalle requis par les modulations de l'échange, la respiration du sens, mais il ne signifie pas seulement dans sa forme, son contenu dessine dans le fil du discours des figures lourdes de sens : clôture, ouverture, interrogation, attente, complicité, admiration, étonnement, dissidence, mépris, soumission, tristesse, etc. Il est d'emblée, dans les limites des propos qui l'éclairent, une forme du discours hors de la parole. Il est une puissance ambiguë. Le silence ne renvoie jamais à une signification figée, ses mouvements répondent à la circulation sociale du sens. En laissant la place à toutes les possibilités, il installe l'homme dans l'indécision ou le malentendu si les circonstances ne permettent pas de tirer une conclusion sans équivoque.

Le silence dit ce que les mots seraient insuffisants sans doute à traduire, il inscrit l'émotion dans la durée là où un propos n'en aurait pas rendu l'importance. Il affiche la retenue d'un homme encore en recherche de sa décision, mais il est aussi à d'autres moments la claire sanction de l'ennui. Le silence prend une signification qui ne se conçoit pas hors des usages culturels de la parole, hors du statut de participation des locuteurs, hors des circonstances et du contenu de l'échange et de l'histoire personnelle des individus en présence. Le soudain mutisme d'un individu accoutumé à parler ou la prise de parole d'un silencieux ne se comprennent que dans la trame d'une situation précise.

Une écoute est pleine de la présence de l'autre, tout entier à recueillir sa parole, mais elle est aussi parfois indifférence si elle témoigne d'une absence ou d'une routine en n'accordant à la parole qu'une valeur résiduelle ou nulle. Se taire en marchant avec sa compagne sur le parvis de la cathédrale de Strasbourg ou dans le temple de Kali à Calcutta, ne pas répondre à une question ou rester sourd à l'appel de son nom, ne sont pas des situations équivalentes. Le silence est chargé d'intentions lorsque la parole attendue reste muette ; il est synonyme de secret si un fait demeure dans l'ombre, hors des investigations ; il est signe de prière lorsque le croyant se retire en soi pour rejoindre son Dieu. Il est aussi création si le musicien mise sur une qualité particulière du son, ou veille à la suspension du jeu d'un instrument ou de tous, propose à l'écoute des plages de silence comme Anton Webern, ou John Cage d'une autre façon. Si l'écrivain laisse blanche la page où le lecteur attendait une réponse, s'il abandonne ses personnages dans le secret de leurs délibérations intérieures en oubliant un instant sa toute puissance sur eux, s'il use fréquemment des points de suspension ou des ellipses, comme dans la littérature japonaise, ou encore s'il emploie une écriture blanche comme Camus dans *L'Étranger.* Les figures esthétiques du silence foisonnent (Van Den Heuvel, 1985 ; Sontag, 1966 ; Jaworski, 1993 ; Cage, 1970). La peinture n'est pas en reste à travers les équivalents symboliques de la monochromie (Klein), le vide dans lequel baigne la forme, ou la création d'une ambiance évocatrice de silence propre à la situation dépeinte ou lui donnant une résonance métaphysique (De Chirico, Hopper, etc.).

Autre figure du silence encore, lorsque l'émotion déborde la voix en la contraignant à s'interrompre. Le bouleversement intérieur fait écran à l'émission claire de la parole et plonge l'individu dans une autre dimension de la réalité. Il ne trouve plus les mots pour se dire. La langue se morcelle devant des contenus trop puissants qui balaient tout sur leur passage. Le surgissement d'un souvenir douloureux au fil d'une conversation coupe le souffle et force à se reprendre ou à laisser libre cours à un moment d'émotion. Le silence s'impose alors dans la dérobade de la parole. Une règle implicite consiste pour le partenaire à ne pas insister, à se taire à son tour avant de traduire ensuite sa solidarité par son comportement, son regard, sa parole, le ton de sa voix… Mais l'émotion qui contraint au silence puise aussi sa force dans le bonheur de

l'instant, dans l'annonce d'une bonne nouvelle, le soulagement d'une crainte, le bonheur des retrouvailles. La sérénité de circonstances où culmine l'aboutissement d'une longue attente se savoure souvent en silence.

Aucune signification ne préexiste au silence, il n'incarne aucune vérité d'évidence, suffisante en elle-même à imposer une réalité incontestable. Son ambiguïté expose ses usages au malentendu ou ménage une surface de projection susceptible de provoquer des réactions inattendues. Les nomades maraziq du sud tunisien, note Louis Massignon, disent : "Celui qui se tait refuse, celui qui se tait consent." Détresse ou jubilation contenue, avancée prudente de l'assassin ou cheminement tranquille des amoureux, colère ou sérénité, indifférence ou écoute, l'ambivalence préside aux destinées sociales du silence. Sa polysémie le rend disponible à des usages multiples, le comprendre exige de saisir la situation concrète dans laquelle il est partie prenante. Sans un mot prononcé le silence n'en est pas moins un discours suggestif quand sa résonance pénètre une discussion. Son efficacité à agir sur l'autre, à transmettre du sens et à alimenter les conduites n'est pas moindre que celle du langage. L'éloquence n'est pas seulement affaire de mots, mais aussi affaire de silences qui en disent long. Jensen énumère ainsi une série de ces "fonctions" dans le cours de la vie quotidienne en insistant sur leur ambivalence. Le silence unit et sépare ; il panse les plaies ou les avive ; il révèle une information ou la dissimule ; il signe un désaveu ou un accord ; il indique le vide ou l'activité. La liste pourrait se poursuivre car justement le silence n'est pas une substance, mais une relation. Ce chapitre suggère une série de figures du silence telles qu'elles se rencontrent dans les échanges entre les individus.

Contrôle de l'interaction

Le langage est pouvoir, pouvoir de contraindre l'autre, de lui imposer des significations, de lui intimer l'ordre de se taire ou de parler. La parole est sans innocence en ce qu'elle implique qu'un autre se taise et se subordonne à elle, notamment à ses conséquences qui peuvent être plus ou moins lourdes. Elle est souvent un monopole ou une priorité qui profite au détenteur du pouvoir ou de l'autorité hiérarchique. Dans une institution, la distribution du temps de parole ou de silence dépend de la distance sociale qui sépare *ses* différents

membres. L'employé ne dispose pas de la même latitude de parole ou de silence que le patron ou le cadre, et il n'a guère parfois que "le droit de se taire". Son interlocuteur donne l'orientation et le rythme des échanges et surtout il jouit du privilège de choisir un certain usage du silence. Un exemple : un journaliste et un photographe de la côte est des États-Unis viennent visiter la maison du contremaître d'une plantation de coton du sud. La gêne s'installe et pèse d'autant plus que ce dimanche des ouvriers sont là pour partager un repas. "Le propriétaire et le contremaître étaient en conversation. Les invités du contremaître se tenaient à la périphérie de cette conversation ; silencieux le plus souvent, et respectueux jusqu'à ce qu'ils voient mieux ce qu'il conviendrait qu'ils fassent, puis ils se retirent à l'autre bout de la maison, attendant attentivement le regard du propriétaire" (Agee, Evans, 1972, 45).

Tout système hiérarchique implique une canalisation de la parole, une manipulation du silence qui se donne comme une zone stratégique de repli, et, simultanément, pour ceux qui le subissent, comme une réserve dangereuse de menace. Si le subalterne est souvent réduit au silence devant son supérieur ce dernier n'use pas nécessairement du privilège de parole que lui confère son statut car il n'ignore pas les avantages psychologiques de la distance, et donc du bon usage politique de sa parole. L'autorité est un dosage savant d'ombre et de lumière. Ne rien dire laisse parfois beaucoup à entendre, dire témoigne de son ascendant pour remettre les choses en place. Toute autorité morale ou institutionnelle est maîtresse de la parole et du silence, elle se réserve l'initiative des échanges. Cette faculté est non seulement un attribut, mais aussi une raison d'accroissement de cette autorité. S'"il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre", c'est que la parole dissipe d'autant plus le mystère nécessaire à l'autorité qu'elle est triviale, enracinée dans les soucis quotidiens. Tout pouvoir s'alimente dans le bain nourricier d'une zone de secret, réelle ou entretenant une fiction efficace venant brouiller ses modalités d'influence, ajoutant un supplément d'imaginaire qui rend plus active l'autorité exercée. En se taisant l'homme de pouvoir cherche à augmenter son charisme, à prodiguer le flou sur sa personne, afin de fabriquer de la puissance[24]. Le silence laisse supposer un savoir souvent surestimé par le fantasme. Mais camper dans le silence ne serait guère efficace à la longue et le supérieur doit aussi faire usage de sa parole pour donner les consignes nécessaires, rappeler les règles de

l'institution ou les devoirs de ceux qui sont sous ses ordres, etc. L'empire sur soi de l'autorité est favorisé par la déférence et la capacité de réserve du subordonné. La maîtrise du silence et de la parole est un trait de l'autorité institutionnelle. La revendication du "droit à la parole" marque précisément la tentative de briser ce monopole de renonciation afin de rétablir la parité. Une fois ce droit acquis, il transforme le statut du silence. De contrainte celui-ci devient un choix.

La retenue de la parole traduit souvent la tentative de garder le contrôle de l'interaction, de ne pas se trouver impliqué dans un échange non voulu, elle est une posture d'observation, d'écoute. Elle permet de voir venir en attendant le moment favorable sans montrer son éventuelle vulnérabilité ou ses doutes. Elle est aussi un pouvoir redoutable comme le rappelle Susan Sontag en analysant le film *Persona* de Bergman, où le silence obstiné de l'une des protagonistes lui confère "une position virtuellement inviolable de force avec laquelle elle manipule et déconcerte sa compagne, seule chargée du fardeau de la parole" (Sontag, 1967). Le silence de l'autre, là où les circonstances requièrent sa parole, introduit une position d'attente pénible, le choc en retour d'une subordination difficile à contourner. En se taisant l'autre manifeste le plein pouvoir de sa position, il laisse sa victime dans le doute sur ce qu'il convient de faire, elle la réduit à l'impuissance. Proust en donne une illustration saisissante dans *Le Côté de Guermantes.* Robert vient une nouvelle fois de se fâcher avec Rachel, il le regrette et attend dans le désespoir un signe de réconciliation de sa part, mais elle ne se manifeste pas. Et Robert voit sa douleur s'enflammer, n'ayant plus aucune prise sur la situation. "Robert se disait : 'Que fait-elle pour qu'elle se taise ainsi ? Sans doute, elle me trompe avec d'autres ?' Il se disait encore : 'Qu'ai-je donc fait pour qu'elle se taise ainsi ? Elle me hait peut-être, et pour toujours. Et il s'accusait. Aussi le silence le rendait fou, en effet, par la jalousie, et par le remords… Est-il un plus cruel éclairage que le silence qui ne nous montre pas une absente, mais mille, et chacune se livrant à quelque autre trahison ?'" Le mutisme est ici une position d'autorité, il force l'autre aux affres de l'attente et du fantasme. Robert guette ainsi le moindre signe, en vain, et "il se retrouvait piétinant dans le désert réel du silence sans fin"[25].

Le silence est aussi un mode de défense, d'empire sur soi, un repli provisoire qui permet de tester la détermination ou d'apprécier les arguments de l'autre.

Le langage est alors perçu comme “un lieu d’excès[26]” qui dévoile, là où un silence bien pensé autorise le contrôle de la situation. La mesure rigoureuse de la parole obéit à une volonté de maîtrise de soi suscitée par un souci de prudence. B. Gracián traçant le portrait de l’homme de cour décrit la langue comme “une bête sauvage qu’il est très difficile de remettre à la chaîne quand une fois elle s’est échappée”. Mieux vaut, suggère encore Gracián, “imiter le procédé de Dieu qui tient tous les hommes en suspens”[27]. Toute parole est dangereuse en ce qu’elle dévoile les cartes quand le silence continue à laisser planer le doute. “Jamais l’homme ne se possède plus que dans le silence, écrit l’abbé Dinouart : hors de là, il semble se répandre, pour ainsi dire, et se dissiper par le discours, de sorte qu’il est moins à soi qu’aux autres” (Dinouart, 1987, 65). Dans certaines circonstances le silence est d’or. Dans un groupe où la méfiance est de rigueur, la pesée méticuleuse de ce qu’il convient de dire confine parfois à l’obsession. Il y a plus de latitude d’ajustement dans le silence que dans le propos déjà émis qui fixe le sens et contraint chacun à prendre position. Non que la prudence exige toujours le silence au lieu de la parole, parfois l’inverse est vrai quand il convient de se disculper, de s’écarter publiquement d’une opinion révoltante par exemple. Elle appelle plutôt un usage adroit du silence selon les circonstances en fonction d’un art de la mesure qui sait temporiser, sentir les opportunités. “Le silence politique est celui d’un homme prudent, qui se ménage, qui se conduit avec circonspection, qui ne s’ouvre point toujours, qui ne dit pas tout ce qu’il pense, qui n’explique pas toujours sa conduite et ses desseins ; qui, sans trahir les droits de la vérité, ne répond pas toujours clairement, pour ne point se laisser découvrir” (61). Il convient de ne parler qu’à propos si l’on poursuit une stratégie quelconque de mise en valeur de soi, de sauvegarde ou de démonstration d’excellence dans un domaine particulier ou de sauvegarde de soi. Le silence protège l’intimité de qui ne souhaite pas dévoiler des usages traditionnels de sa communauté ou des éléments de sa vie privée. La question posée se heurte alors au mutisme, ou à un geste d’impuissance, un rire qui marque le refus de se laisser mettre à nu.

La capacité du silence à dire plusieurs choses à la fois autorise une réponse habile à une question délicate ou une formulation ambiguë. Il s’agit alors de recourir aux formes conventionnelles de l’implicite, de suggérer sans aller au bout d’une révélation et, de la sorte, de dégager sa responsabilité d’avoir tenu

un propos compromettant. Une rhétorique minimale se tient à la lisière du non-dit, jouant sur les capacités de l'auditeur à compléter le mi-dire ou l'allusion. Avec économie de moyen, voire même sans recourir à la parole, il s'agit de dire beaucoup et de se retirer mine de rien en donnant l'impression de n'avoir rien dit : "Or, écrit O. Ducrot, dire quelque chose, ce n'est pas seulement faire en sorte que le destinataire le pense, mais aussi faire en sorte que l'une de *ses* raisons de le penser soit d'avoir reconnu chez le locuteur l'intention de le lui faire penser. Et, justement, il peut arriver qu'on souhaite à la fois dire (en ce sens fort) et pouvoir se défendre d'avoir voulu dire" (Ducrot, 1980, 15). L'avantage de l'implicite consiste alors à jouer sur deux tableaux à la fois : "Bénéficier de l'efficacité de la parole et de l'innocence du silence" (12). L'individu qui prend l'initiative de l'échange cherche à contrôler la situation en dévoilant à mi-mot et à mi-silence. Il joue sur du velours, sans se compromettre, préparant déjà sa retraite en cas d'échec car il pourra affirmer n'avoir rien dit, mais tout en pensant bénéficier des retombées de son action toute de subtilité.

Contrôle de soi

Contrôler l'interaction, certes, mais aussi se contrôler soi pour éviter une tension avec l'autre. La parole contient une capacité d'emportement que prévient le silence. En restant muet pour bien peser son propos, calmer sa colère ou son indignation, pour maîtriser une émotion qui menace de se déployer et d'envahir tout le champ de conscience, l'individu évite le conflit ou sauve la face ; il ne se laisse pas intimider et ne révèle rien. Le silence s'offre comme une technique de contrôle de l'émotion tout en marquant bien, aux yeux des témoins, la réprobation ou le rejet de la situation. Il donne moins prise à la réplique houleuse de l'autre qu'une parole toujours maladroite sur laquelle il est aisé de rebondir pour envenimer la situation. En refusant d'écouter l'autre, ou même de lui répondre, on coupe court à ses arguments en invalidant d'emblée sa défense. En affirmant son autorité en la matière par l'usage de son silence, l'individu entend faire l'économie d'une discussion pénible qui n'aboutirait à aucun changement d'attitude de sa part. Le refus de discuter fonctionne comme une arme sans réplique pour réduire justement

l'autre au silence, n'ayant plus le choix. Se cantonner dans le mutisme lors de situations tendues devient alors une stratégie de contrôle d'une émotion qui n'attend que les mots pour se répandre comme une hémorragie et menacer durablement dans ses conséquences l'estime de soi ou les relations aux autres (Saunders, 1985).

L'emploi judicieux du silence comme système de contrôle de l'affectivité trouve une illustration quasi expérimentale dans les modes de narration du conteur ou de l'orateur politique, ou dans l'art des "brillants causeurs", quand les uns ou les autres souhaitent tenir leur auditoire en haleine, en n'ignorant pas la force émotive de l'attente. La parole soudain hésitante ou qui s'arrête, crée le désir impatient d'en savoir plus, elle dramatise le récit, elle joue avec les affects du public. L'imaginaire se déploie sans obstacle et fait "prendre" la narration. Simultanément le conteur teste aussi la qualité d'écoute de son auditoire, il vérifie son attention. Quand il se tait, tous suspendent leurs gestes dans la crainte de se faire entendre et de l'incommoder.

Opposition

Le silence de refus, en ce qu'il suspend la communication ordinaire par la parole, est un acte positif à l'encontre des conventions sociales. Il affiche une désapprobation sans équivoque. Un tel silence est alors "un acte de non parole ou de non mot qui produit un manque dans l'énoncé", il est dirigé "soit contre le discours social dont le sujet récuse l'usage stéréotypé, soit contre l'interlocuteur dont il décline l'offre de communication" (Van Den Heuvel, 1985, 67). Mais une telle attitude porte en puissance le danger d'une réplique sociale lourde de conséquence. Elias Canetti en souligne bien le risque. "Le mutisme en réponse à une question est comme le rebondissement d'une arme sur un bouclier ou une armure. Se taire est une forme extrême de défense, dans laquelle avantages et inconvénients se tiennent en balance. Celui qui se tait ne se livre pas sans doute, mais il donne l'impression d'être plus dangereux qu'il n'est… Un silence obstiné mène à la question criminelle, à la torture" (Canetti, 1966, 305).

Le silence se donne parfois comme une forme organisée de résistance, de refus de concéder à l'autre la moindre parole qui viendrait sans le vouloir

légitimer son entreprise, banaliser une conduite que l'on entend sanctionner. Protestation passive, mais puissante en ce qu'elle nie toute réciprocité avec l'autre, elle tue le langage à sa source en refusant sa reconnaissance plénière au titre de partenaire de l'échange. Une situation s'impose à son corps défendant à un individu privé des moyens de se défendre, ou de faire entendre ses droits, il lui reste l'arme des pauvres, le retrait symbolique au cœur d'un silence qui affiche la dignité bafouée. Dans *Le Silence de la mer*, Vercors donne un exemple classique de cette attitude. Un vieil homme et sa nièce sont contraints de loger un jeune officier allemand pendant l'Occupation. Malgré son raffinement, sa sensibilité à fleur de peau, ses regrets d'imposer ainsi sa présence, sa croyance naïve d'une Europe prochaine sous l'égide d'une France et d'une Allemagne réconciliées, malgré ses tentatives de nouer le dialogue, il se heurte au mutisme de ses hôtes. Mais il le comprend et respecte leur silence sans chercher en rien à le forcer. Chaque soir l'officier vient saluer le vieil homme et sa nièce et s'attarde à leur contact en parlant de choses et d'autres, de son amour pour la culture française, de sa passion de la musique ; sans attendre de réponse, mais avec le rêve secret de gagner leur confiance et de s'attacher ainsi leur parole. La bonne volonté de l'officier ne désarme pas devant l'obstination calme de ses hôtes. Un soir le vieil homme se sent coupable d'un tel silence face à un homme qui n'évoque en rien un ennemi. "'C'est peut-être inhumain de lui refuser l'obole d'un seul mot.' Ma nièce leva son visage. Elle haussait haut les sourcils, sur des yeux brillants et indignés. Je me sentis presque un peu rougir[28]." Au fil du temps la jeune femme est touchée par la sincérité de l'officier, et, sans que rien ne soit dit, ils se rapprochent l'un de l'autre. Un singulier rituel se noue entre ces trois protagonistes dont deux se taisent tandis que le troisième parle et se confie, sans jamais tenter de briser la chape du silence. "Au contraire, quand parfois il laissait ce silence envahir la pièce et la saturer jusqu'au fond des angles comme un gaz pesant et irrespirable, il semblait bien être celui de nous trois qui s'y trouvait le plus à l'aise[29]." Et quand le jeune officier découvre soudain, lors d'un bref séjour à Paris, toute l'horreur de l'Allemagne nazie, le rite est anéanti. Pour la première fois à son retour il frappe à la porte en attendant la réponse du vieil homme qui lui dit d'entrer. Défait, il avoue ses illusions, son dégoût de ce qu'il a découvert auprès de ses anciens condisciples. Il prend congé de ses hôtes en

leur annonçant sa volonté de se porter volontaire pour une division en campagne. Avant de quitter pour toujours la maison, l'officier se retourne vers la jeune femme et lui fait ses adieux. Longtemps il attend qu'elle lui réponde : "J'entendis : adieu. Il fallait avoir guetté ce mot pour l'entendre, mais enfin je l'entendis[30]." L'entente s'est établie au-delà des circonstances et des rôles endossés par les uns et les autres, le laconisme des paroles échangées n'en traduit pas moins avec force une réciprocité retrouvée à l'ultime moment, mais ce peu de mots sur le fond du silence échangé les semaines précédentes traduit le respect mutuel des engagements avec une pudeur qui va à l'essentiel. Il n'y a rien à ajouter, mais il fallait que la dignité du silence fut percée d'un mot qui était comme un couronnement à son exigence.

Le refus traduit aussi la rancune. La tristesse ou le dépit d'avoir été humilié ou berné enferme dans le silence, manière symbolique de réplique à la douleur éprouvée. L'indignation enferme en soi, provoque le repli, et adresse un message accusateur aux anciens partenaires de l'échange. Dans "Les muets"[31], par exemple, A. Camus raconte un épisode de la vie d'une tonnellerie condamnée à brève échéance à disparaître à cause de l'évolution des techniques. Les relations des ouvriers avec leur patron sont chaleureuses. L'homme est paternaliste, attentif à leur famille, à la bonne marche de sa petite entreprise. Une grève éclate pourtant lorsque, confronté à une baisse sensible des commandes, il diminue les salaires. Une épreuve de force éclate avec les tonneliers bientôt privés de ressources. Ceux-ci reprennent alors amèrement le chemin des ateliers, mais arrivés sur les lieux ils ont la surprise de voir pour la première fois les grilles fermées à leur arrivée. Le patron, en voulant marquer ostensiblement sa victoire, n'a pas mesuré les conséquences de son geste sur ces hommes humiliés qui ne comprennent pas. Quand le contremaître ouvre les portes, ils entrent tête basse et reprennent leurs outils, mais l'estime qu'ils vouaient à leur patron est rompue. Lorsque celui-ci vient comme de coutume à l'atelier saluer ses ouvriers et demander de leurs nouvelles, nul ne lui répond. Les plus anciens sont convoqués à son bureau, l'homme tente de se justifier, mais rien n'y fait, ils se taisent toujours. Le soir, lorsque la fillette du patron, que tous connaissent, s'évanouit, victime d'un malaise sans doute grave, leur silence est pesant de l'attente du diagnostic. La journée finie, les ouvriers traînent dans leur atelier sans oser s'avouer leur angoisse pour l'enfant et leur

compassion pour son père. Murés dans leur attitude, impuissants à trouver une issue, ils ne répondent pas au salut de leur patron défait, et tous rentrent chez eux lourds d'un silence dont ils ne savent plus comment sortir.

Une soudaine abstention de parole entre individus ayant l'habitude d'échanger ensemble marque une rupture de relation, elle redouble le "froid" survenu en un refus de communication. Un individu ayant eu une conduite réprouvée par les siens est l'objet d'une réticence à lui adresser la parole ou à lui répondre. Pour traduire le désaveu d'une telle conduite, il reste le recours au silence, annuler la possibilité du langage à l'encontre de celui qui semble justement insensible à la valeur du lien social. "Je ne dirai plus rien", "je ne te parlerai plus" : refus revendiqué de recourir à la langue avec quelqu'un qui paraît ne plus en être digne et impose alors la répartie de son exclusion de la parole commune. Bouderie de l'enfant que ses parents interdisent de sortir ou dont ils désapprouvent la conduite. Seule reste la satisfaction morale de la communication ostensiblement suspendue. Ce déni de l'échange est une marque d'hostilité franchement déclarée, le silence est une arme, une position de force, un acte d'éloquence qui parle de lui-même. Le sous-lieutenant Trotta en fait l'expérience. Désigné pour prendre la tête d'une section de chasseurs vouée à la répression prochaine d'une grève, alors que la tension est grande dans la ville, il entre dans un cabaret pour boire de l'eau-de-vie et se donner du courage : "Tout le monde se tut quand il entra, cliquetant, sanglé dans son uniforme. Lentement, par trop lentement, le cafetier pris la bouteille et le petit verre. Derrière le dos de Trotta, le silence se dressait, une montagne de silence. Il sentait qu'ils attendaient tous qu'il fût ressorti… Il finit par quitter le cabaret et il lui sembla qu'il se forçait à longer un dur rocher de silence. Et des centaines d'yeux se fichaient dans sa nuque comme des lances[32]." Le silence de mépris est souvent accompagné d'un regard qui en dit long, il laisse à entendre un jugement sans rémission, ostentatoire. Son intention est de blesser, de marquer une hauteur de vue, une rupture sans équivoque en lien avec des événements dont l'autre est censé être au fait. Il déclare les hostilités en rejetant hors du cercle des relations sans octroyer à sa victime la possibilité de se défendre en lui manifestant que désormais sa parole n'a plus aucun poids, compte tenu de sa conduite passée ou de la rumeur qui le désigne à la

réprobation collective. À l'extrême, ce silence accompagne une mise au ban de la société, un refus de prendre en compte l'existence de l'autre.

Réduire au silence

Le pouvoir a les moyens de réduire au silence l'opposition en tuant ou en emprisonnant ses adversaires, en bâillonnant la presse ou les intellectuels, en brisant toute volonté de lutte. Il détruit toute parole susceptible de le mettre en question (Jaworski, 1993, 115 *sq.*). Les médias sont surveillés, toute communication mise sous le boisseau, les lieux de loisir bouclés, les productions esthétiques censurées. Le silence est un instrument de résistance, mais il est aussi un instrument de pouvoir, de terreur, une manière de contrôler la situation d'une main de fer. La censure est une contrainte à se taire ou à voir son propos défiguré. Interdisant toute manifestation sociale hostile, elle étouffe la parole à sa source en la cantonnant dans l'autisme, c'est-à-dire en l'empêchant de se diffuser ailleurs que dans la délibération intime. La censure produit du silence en négatif, un défaut de communication, elle destitue la valeur de la parole en la privant de consistance à défaut de quelqu'un pour l'entendre et la relayer. Le pouvoir cherche à déraciner ainsi la propagation de la dissidence en la contraignant à emprunter des chemins obligés par impossibilité d'en suivre d'autres. La pensée ne se situe plus devant l'infini du sens, mais subit l'injonction de se taire ou de consentir au pire. En empêchant la circulation de la parole le pouvoir brouille ainsi les connivences, provoque la suspicion mutuelle car il est parfois malaisé de prendre le risque d'énoncer une objection de conscience en toute clarté devant ceux dont on ne soupçonne pas les positions personnelles. Le silence s'impose alors comme une forme de sauvegarde de soi dans l'ignorance des menaces recelées par l'auditoire. La censure provoque la méfiance en faisant craindre la délation, la trahison. Dans un contexte de sédition, l'interdit se contourne par la discrétion, la complicité ou l'usage de métaphores qui déplacent le sens littéral mais n'en portent pas moins son message, la rébellion emprunte la voie de la poésie, de la musique, de l'image, de la chanson, à travers des allusions particulières sur lesquelles nul ne se trompe. Le fil du sens enjambe la nécessité du silence dans le clin d'œil de sa formulation.

1984, l'ouvrage de G. Orwell, offre une parabole sur les usages pervers du silence. Le *novlangue*, langue idéale du Parti, rend impossible l'expression d'une pensée rebelle à l'ordre à défaut de pouvoir la formuler à travers un langage cohérent et communicable. Le contrôle absolu du sens des mots, la suppression de ceux qui portent la moindre ambiguïté, leur assimilation rigide à des courroies de transmission d'une vérité provisoire énoncée par le Parti, la rigidité de règles grammaticales qui ne tolèrent aucun flottement du sens, font du *novlangue* une grille pour la pensée par incapacité linguistique de tenir un propos contraire à l'orthodoxie. Elle réduit à son insu l'intelligence à se taire. "À la fin, dit l'un des personnages, nous rendrons littéralement impossible le crime par la pensée car il n'y aura plus de mots pour l'exprimer. Tous les concepts nécessaires seront exprimés chacun exactement par un seul mot dont le sens sera rigoureusement délimité[33]." Des figures s'imposent aux membres du Parti, comme celle de la *doublepensée* qui autorise à garder à l'esprit deux croyances opposées en les acceptant docilement l'une et l'autre sans s'interroger sur leur compatibilité. L'*arrêtducrime* est un autre processus mental contraignant à cesser un raisonnement s'il en vient à contredire les mots d'ordre actuels. Ces dispositifs visent à réduire la pensée au silence en la verrouillant, simultanément ils rendent impossible le silence intérieur qui confronterait à l'infini du monde et à une posture apaisée à son égard. Le pouvoir ne se contente pas de restreindre l'usage et le sens des mots, des télécrans surveillent sans relâche les membres de la société, diffusent des messages apologétiques ou des informations lénifiantes, distillent leurs bruits au fil du jour.

La première dissidence de Winston est de tenir un journal en essayant de traduire des moments d'existence, d'éveiller des souvenirs, de peupler de sens un univers mental dont le slogan devrait être la seule nourriture. En se penchant sur sa table pour écrire en se dissimulant du télécran, Winston impose à son tour silence aux formules de propagande, il cesse d'être un ventriloque du pouvoir. Il retrouve le silence intérieur, une pensée que n'imprègnent plus les mots d'ordre. Le recueillement qui naît en lui l'amène à parcourir son passé, à exhumer toute une mémoire enfouie sous la propagande du Parti, à voir son existence sous un autre jour. La possibilité du silence alimente un jeu avec le réel, un léger déplacement qui brise l'évidence écrasante

des messages des télécrans ou des manifestations collectives en faveur du pouvoir. Winston n'est plus saturé d'idéologies, mais il ouvre les yeux sur le monde et sa sensibilité s'agrandit à proportion du silence qu'il fait en lui.

Le vaincu est réduit au silence. Les dieux ne sont pas épargnés, défaits ils se taisent. La Bible oppose le silence des pierres ou du bois dont sont fabriquées les idoles à la parole de Dieu (Neher, 1970, 78 *sq.*). Façonnées par des mains d'homme, les premières sont décrites comme des choses inertes. "L'idole a une bouche, oui, mais elle ne parle pas ! Des yeux ? Mais qui ne voient pas ! Des oreilles ? Mais qui n'entendent pas ! Des narines ? Mais qui ne sentent pas ! Des mains ? Mais qui ne touchent pas ! Des pieds ? Mais qui ne marchent pas !" (Ps., 115, 5-7). Dans l'un des épisodes du Livre des rois, le prophète Élie convoque le peuple sur le mont Carmel et il met au défi le dieu Baal de se manifester. Toute la journée les prêtres invoquent leur dieu par la parole, la danse, le sacrifice, mais rien n'y fait, l'idole reste de marbre. Élie alors se moque d'eux : "Criez plus fort, car c'est un dieu : il a des soucis ou des affaires, ou bien il est en voyage ; peut-être il dort et il se réveillera !" Ils crièrent plus fort et ils se tailladèrent, selon leur coutume, avec des épées et des lances jusqu'à l'effusion du sang. "Quand midi fut passé, ils se mirent à vaticiner jusqu'à l'heure de la présentation de l'offrande, mais il n'y eut aucune voix, ni réponse, ni signe d'attention" (I Roi, 18, 27-29). Élie triomphe devant le silence de Baal, il appelle Yahvé qui témoigne aussitôt de sa présence. Démonstration est faite de l'inexistence de l'idole. Élie demande au peuple de se saisir des prêtres, et lui-même les égorge un à un. Ici, le silence ne pardonne pas car l'absence de parole vaut démonstration du vide. Le dieu qui se tait est un dieu en déroute, destitué de ses anciennes prérogatives, renvoyé à sa fausseté. Le mutisme des divinités aztèques prélude ainsi à la conquête espagnole. Pour la première fois elles restent muettes malgré les exhortations des dévots : "Ils demandèrent aux dieux de leur accorder leurs faveurs et la victoire contre les Espagnols et leurs autres ennemis. Mais il devait être trop tard parce qu'ils n'eurent plus de réponse dans leurs oracles ; alors ils tinrent les dieux pour muets ou pour morts[34]."

La contrainte sociale prive parfois du droit à la parole l'un des membres de la communauté. Dieu punit ainsi Zacharie en le frappant de mutisme pour avoir un instant douté que sa compagne Élisabeth, stérile et âgée, puisse mettre

un enfant au monde. Un ange lui était apparu pour lui annoncer la naissance prochaine de Jean-Baptiste, mais Zacharie s'interrogeait et il demanda à l'émissaire un signe de reconnaissance pour un événement à ce point inespéré. "Moi je suis Gabriel, qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te parler et t'annoncer cette bonne nouvelle. Et voici que tu vas être réduit au silence et sans pouvoir parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles" (*Luc*, 1-19, 20). La lourde main de Dieu s'abattit sur Zacharie qui sortit muet du sanctuaire. Quelques mois plus tard l'enfant naissait. Au moment de sa circoncision la question de sa nomination est soulevée. L'entourage suggère selon l'usage de l'appeler Zacharie, comme son père. Élisabeth s'y oppose et prétend le nommer Jean. Zacharie, interrogé par signe, demande une tablette et confirme le choix de son épouse. "À l'instant même sa bouche s'ouvrit et sa langue se délia, et il parlait et bénissait Dieu" (*Luc*, 1-64). Zacharie est rentré dans les bonnes grâces de Dieu qui le rend à sa parole.

L'exil est un autre moyen d'invalider la parole en la réduisant au silence à cause de son éloignement. Sans procéder à l'emprisonnement des hommes, en les laissant libres de leur déplacement, d'autres sociétés usent de recours non moins redoutables en interdisant tout contact avec le condamné, en le mettant en quarantaine ou au ban de la société. Sa parole est anéantie d'être privée d'emblée d'un autre pour l'entendre et lui répondre. Elle ne suscite aucune réciprocité quelle que soit l'intensité de la demande. La victime est rendue muette par le discrédit qui entoure ses faits et gestes. Condamnée à errer au cœur du lien social en en étant radicalement exclue, en n'étant plus reconnue qu'en négatif, par les interdits qui la visent. Un silence de réprobation ou de punition sanctionne le coupable en le tenant à l'écart dans une sorte de mort civile définitive ou provisoire. Les membres du *Old Order Amish* isolent ainsi le pécheur qui refuse tout repentir. Celui-ci reste enfermé dans sa maison et il a le loisir de parler à sa guise, mais nul ne lui répond ni ne vient manger à sa table. La parole de l'homme condamné à l'exil intérieur au sein de sa cité se mue en une forme abâtardie du silence, n'engendrant nulle réponse elle est insignifiante.

D'autres systèmes prévoient une graduation de la mise à l'écart du contrevenant, ainsi la règle monastique de Benoît institue à son origine une

attitude de rigueur face au “frère opiniâtre, ou désobéissant, ou superbe, ou murmurateur, ou transgresseur habituel de la sainte règle en quelque point, ou contempteur des ordres de ses anciens” (R. 23). La réprimande est la première mesure qui incite en principe le moine à faire amende honorable et à retrouver en conséquence sa place dans la communauté. Mais si la démarche échoue, outre le châtiment corporel qui reste possible, le fautif est interdit de communion jusqu’à ce qu’il demande son pardon. Si la transgression est mineure, il est privé de participation à la table commune. À l’oratoire il chante les psaumes ou les antiennes, mais non la leçon tant qu’il n’est pas venu à résipiscence. Pour une faute plus grave le moine est exclu de l’oratoire, nul de ses compagnons ne doit se joindre à lui ou lui parler. Il travaille seul, dans la pénitence. L’abbé cherche à le ramener dans le droit chemin de la règle, il lui envoie même parfois des moines plus âgés dans le souci de le réconforter de sa solitude et de l’exhorter à mieux se comporter. Si le moine s’obstine, alors il se voit exclu du monastère et privé de la compagnie des autres moines. Il pourra cependant s’il le souhaite demander à nouveau son intégration s’il accepte de corriger ses erreurs passées.

Autre exemple d’ostracisme emprunté au continent africain. Les Igbo du Nigeria sanctionnent par un silence d’une durée déterminée celui de ses membres ayant commis une infraction sérieuse aux usages. Cette punition est le dernier recours à l’encontre de celui qui refuse de répondre de ses actes et de se soumettre à la loi commune. “Le village entier – hommes, femmes et enfants – s’interdit de parler à l’offenseur et à sa famille immédiate. Le rejet est si total que nul n’exerce le moindre commerce avec lui ou ses proches. Du fait qu’il est impossible de survivre longtemps dans ces conditions à cause de la dépendance mutuelle sur laquelle repose la vie au village, l’offenseur est rapidement soumis et s’efforce de retrouver les bonnes grâces du groupe” (Nwoye, 1985). L’interdit de parole est alors levé et l’offenseur et sa famille retrouvent la plénitude de leur droit.

Au-delà encore de l’exil ou de la mise en quarantaine, l’emprisonnement est une mesure radicale qui vise à soustraire le détenu du lien social et à l’obliger à une communication sous le contrôle de l’administration pénitentiaire. Son usage de la parole a perdu sa légitimité. Enfermé seul dans sa cellule, ou avec des compagnons d’infortune, il est condamné à un langage sans conséquence.

Sa parole est contenue dans un emploi du temps et une discipline qui le contraint au silence en le projetant hors d'une communication librement choisie. En octobre 1937, Evguenia Guinzbourg, après un habituel procès truqué, est condamnée à dix ans de réclusion avec isolement rigoureux pour "activité antisoviétique" parce qu'elle a travaillé avec un historien accusé de trotskisme. "Dix ans d'isolement : jour après jour, mois après mois. Mes fils, pendant ce temps, deviendront presque des hommes ; moi, à la fin je serai une vieille femme. Pendant dix ans je n'entendrai que les mots : réveil, soupe, cabinets, promenade, silence. J'oublierai comment on parle[35]." Condamnation au silence de la parole, mais aussi au silence devant un monde qui va poursuivre sa ronde en toute indifférence. E. Guinzbourg se réfugie dans la conversation intérieure qui naît de la lecture, elle s'efforce de ne pas céder à la souffrance qui la gagne face aux règlements vétilleux de la prison : "Le plus important c'est de ne pas désapprendre à parler. Les gardiens sont dressés au silence le plus absolu. En une journée ils prononcent à peine cinq ou six paroles : réveil, aux cabinets, l'eau, la promenade, le pain… Les heures les plus pénibles venaient après le dîner. Le silence se faisait encore plus intense. La tristesse m'envahissait presque physiquement. Si du moins on pouvait entendre un bruit ! Or, dès qu'un bruit interrompait le silence c'était pire encore. Le pas traînant d'un gardien[36]." Le désir d'entendre des sons, d'échapper un instant à la persécution d'un silence qui n'est pas choisi mais s'impose comme une privation absolue de la jouissance du monde. Lorsque finalement on lui adjoint une compagne de cellule, par manque de place dans la prison, et non par compassion, les deux femmes parlent sans discontinuer vingt heures sur vingt-quatre. Tant qu'elles ne dorment pas elles se saoulent de paroles. Après deux ans d'enfermement Evguenia Guinzbourg est incluse dans un convoi en direction de la Kolyma. Soixante-seize femmes sont entassées dans un wagon. Mais la parole s'envole : "Nous n'arrêtions pas de parler. Ces conversations n'avaient ni auditeurs, ni même de sujet. Chacune s'était mise à parler pour elle-même, dès le départ de Iaroslav. Certaines, avant même de s'être installées sur les planches, avaient commencé à réciter des poèmes, à chanter, à réciter. Chacune s'enivrait du son de sa voix. C'était la première fois depuis deux ans que nous nous retrouvions parmi nos semblables. Dans la prison nationale de

Iaroslav, les condamnées à l'isolement s'étaient tues pendant sept cent trente jours[37]."

Plus radicale, définitive, la réduction au silence par *défaut de langue* est une fermeture au monde imposée à des personnes transplantées ou migrantes n'ayant aucun usage de la langue de la société où elles se trouvent. Leur propre parole apparaît dénuée de sens, elle est un équivalent bruissant du silence, entretenant le sentiment de ne plus exister par cette privation d'un mode élémentaire de reconnaissance de soi. Une forme radicale de mise au silence est celle du dernier homme à manier encore la langue des siens. Il ne reste que lui, réduit à se taire car nul autre ne le comprendra jamais plus. Chaque année des langues disparaissent ainsi de la planète avec la mort de leur dernier usager. Werner Herzog évoque dans *Le Pays où rêvent les fourmis vertes*[38], un procès en Australie au cours duquel un aborigène parle longuement dans une langue que nul n'identifie. Le juge s'étonne que cet homme présenté au commencement du procès par ses amis comme "muet" s'exprime ainsi d'abondance et demande à un traducteur de faire son office. Mais celui-ci se récuse, il ignore le warora. Nul dans l'assistance n'a connaissance de cette langue. Le traducteur, embarrassé, explique au juge que l'homme est le dernier de sa communauté, les autres ont disparu, seul survivant il parle désormais une langue morte que plus personne ne comprend. On l'a nommé pour cette raison "le muet". Une langue qui ne fait plus sens et cesse d'animer le lien social est une forme gauchie du silence, nul ne l'entend plus, même quand elle s'énonce.

Rompre le silence

En chaque homme la part du silence l'emporte sur le mince filet de parole qui accompagne l'existence ordinaire et ses relations avec les autres. Certaines circonstances révèlent un gisement insoupçonné de soi qui aurait pu ne jamais venir au jour. La parole alors se libère et traduit la ferveur de la découverte, l'impatience du témoignage, la rébellion contre l'ordre des choses. En ce sens, même dans les conditions les plus paisibles, il existe une dimension de soi réduite au silence, non pas toujours à cause d'une autorité politique, mais par impossibilité que toutes les ressources personnelles s'accomplissent car elles

sont aussi infinies sans doute que les conditions sociales et culturelles qui pouvaient en favoriser le déploiement. Le silence ici est plutôt une zone impossible à délimiter et qui compose tout ce qu'un homme ou une femme auraient pu vivre si les circonstances l'avaient autorisé, ou s'ils avaient osé. Il marque le refoulement de possibilités n'ayant pu mûrir faute d'occasions propices. Découverte d'une cause à défendre, amour naissant, création culturelle, émerveillement devant un paysage, ou bouleversement politique qui créent soudain les conditions d'une poétique de l'événement et de retrouvailles avec le sens. Mai 68 a souvent été analysé ainsi, par Michel de Certeau (1968) par exemple, comme une "prise de parole". Un verrou saute, dont nul ne soupçonnait les conséquences mais du jour au lendemain la parole court comme un furet dans la ville, l'existence tranquillement menée et qui satisfaisait suffisamment les aspirations pour se poursuivre sans dilemme devient caduque. Elle se découvre soudain engoncée de silence, refrénée à son insu, douloureusement inachevée. La parole déborde sans temps mort, elle supporte à peine les pauses, et se révèle à elle-même dans le feu des débats et la jubilation de son exercice. Elle est vécue comme une célébration, une découverte de soi, avec le sentiment de repousser au loin dans l'enthousiasme une chape de plomb qui n'avait pas été tout à fait reconnue auparavant, mais dont l'individu se demande soudain comment il a pu vivre si longtemps étouffé sous sa coupe. Dans les moments d'effervescence sociale, nombre d'individus font la découverte bouleversée d'une voix, la leur ou celle d'un proche, qui entame une expérience de l'inédit et peut être entendue et reconnue. "Tout le monde a le droit de parler" s'insurgent les assemblées générales si quelqu'un prétend disqualifier un propos ou le faire taire : "Pas de censure." Dans les amphithéâtres, les rues, les bureaux ou les usines, les langues se délient, des expériences viennent à jour, d'innombrables rencontres se font au fil d'une parole libérée. Même les murs ont la parole.

Dans un autre contexte social, où il s'agit plutôt de se conformer à des modalités communes de vivre ensemble, nos sociétés connaissaient autrefois une manière traditionnelle de rompre le silence, au sens littéral du terme, par un tintamarre organisé[39]. Le charivari est alors un rituel de dérision et d'obscénité sollicitant une production sonore en apparence désordonnée. Il vise à manifester publiquement une désapprobation face à des conduites

moralement répréhensibles aux yeux de la communauté, mais que la loi écrite ne condamne pas : couples mal assortis (différences d'âge, de condition, etc.) laissant suspecter un mariage d'intérêt, remariage d'un veuf ou d'une veuve, mauvaise conduite de l'homme ou de la femme, etc. Les jeunes du village se réunissent et se rendent au domicile de leurs victimes dans une marche tumultueuse en faisant le plus de bruit possible, criant, vociférant, chantant, attirant l'attention de l'ensemble du voisinage. On brandit des instruments du ménage (casseroles, marmites, chaudrons, etc.) ou du travail (faux, bêches, grelots, etc.) ou bien des instruments de musique (crécelles, tambours à friction, etc.) mais utilisés de manière chaotique. Une fois arrivés les membres du cortège mènent un vacarme assourdissant jusqu'à ce qu'on leur offre à boire ou qu'on leur donne de l'argent. La rupture du régime sonore, et notamment du silence de la nuit, est une manière acoustique de pointer une dysharmonie des relations sociales pour s'y opposer, ramener les fauteurs de trouble à davantage d'humilité ou pour les intégrer malgré tout moyennant une démarche symbolique. Des chants, des séquences jouées caricaturent les faits dénoncés. Le charivari exhibe les signes de la critique sociale à travers un mime du désordre. Le bruit de la réprobation rompt le silence coupable qui entérinerait tacitement l'infraction aux lois muettes et non écrites du groupe. Le tapage rituel n'empêche pas l'accroc aux usages mais il le "signale objectivement" et le "contrebalance métaphoriquement", dit Lévi-Strauss. Le bruit, en ce qu'il s'oppose au silence, est médiateur du désordre. Outre que dans les cas de remariage il sert sans doute aussi à apaiser les mannes du défunt, il accompagne les "conjonctions difficiles" (Lévi-Strauss, 1964, 293) en soulignant la souveraineté de l'homme dans ces moments délicats. Par la gêne qu'il procure, le charivari confère à l'événement une publicité redoutable qui expose les victimes à perdre la face aux yeux du groupe. En payant, c'est-à-dire en faisant amende honorable, ces derniers achètent le silence du groupe des jeunes, ils les dédommagent en acquittant le prix de leur dérogation aux normes.

Acquiescement

La connivence passe souvent par une absence de mots, les partenaires de l'échange se connaissent suffisamment pour éviter toute concertation orale. Loin d'être le signe d'une sécheresse de la discussion ou d'un ennui, le silence témoigne d'une entente tacite. Figure de la complicité, il traduit la tranquillité et le plaisir d'être ensemble sans nécessairement recourir à la parole car la présence de l'autre suffit. L'amour ou l'amitié permettent de se taire ensemble ou de se satisfaire d'un mi-dire grâce à la connaissance des conduites, des sous-entendus, des préférences de l'autre et cela sans gêne, dans la jouissance du temps qui passe. La complicité heureuse fait de la parole un supplément parfois inutile, un recours superflu si les regards suffisent, ou même simplement le jeu du désir ou le partage d'une activité comme cuisiner, manger, marcher, jardiner, lire ensemble. Dans certaines circonstances les mots introduisent la coupure, ou bien ils se dissipent comme l'eau se mêle à l'eau venant simplement commenter le silence. La communication muette, si elle enveloppe des interlocuteurs proches l'un de l'autre, émus d'être ensemble, n'est jamais vécue comme un manque ou un trouble, mais à l'inverse comme une sorte de perfection tranquille se suffisant à elle-même. "Auparavant, la pauvreté près de sa mère avait une douceur, écrit A. Camus. Lorsqu'ils se retrouvaient le soir et mangeaient en silence autour de la lampe à pétrole, il y avait un bonheur secret dans cette simplicité et ce retranchement. Le quartier autour d'eux était silencieux. Mersault regardait la bouche lasse de sa mère et souriait. Elle souriait aussi[40]."

J. Agee décrit le moment brûlant d'une rencontre dans un cadre où les convenances interdisent toute explicitation des sentiments, où justement il convient qu'aucune parole ne soit prononcée pour maintenir l'intensité de l'instant et ne pas engager l'avenir dans l'irréparable. Impuissance aussi à dire l'émotion car la sphère des sentiments qu'elle sollicite ne relève pas d'une dimension ordinaire de l'existence, mais cristallise une complicité née d'une situation propice à l'abandon. J. Agee, né dans une famille anglicane de Boston, mène une enquête sur les conditions sociales d'existence d'une poignée de familles de métayers pauvres d'Alabama. On l'invite un soir dans une ferme à s'abriter d'un orage. Il entre dans une pièce sombre, à peine éclairée par une lampe à pétrole. Première rencontre avec une famille appelée à revêtir une grande importance dans son récit. L'homme et la femme sont assis près de la

cheminée, des enfants sont installés sur le plancher ou sur le lit. La fille aînée du couple, Louise, tient dans ses bras le dernier né, un nourrisson. Aucune présentation n'a été faite par le père qui vient d'introduire J. Agee, nulle conversation ne s'impose. Le temps passe tandis que la pluie tombe. Agee se laisse bercer par le silence et une solennité tranquille à laquelle il n'est guère habitué. Une attente inquiète que l'orage s'achève enfin emplit la maisonnée. De temps en temps une parole anodine rompt l'épaisseur du silence sans rencontrer d'écho. Soudain, Louise et Agee échangent un regard et la complicité naît aussitôt. L'écrivain prend alors conscience que l'adolescente ne l'a pas quitté des yeux depuis son arrivée, il en est bouleversé. Les regards se saisissent discrètement l'un de l'autre. Pour dissiper son malaise Agee sourit. "Je laissai… ce que j'éprouvais pour elle, tout ce que je pourrais lui dire des heures durant si les mots pouvaient tout dire, s'assembler dans mes yeux, et tournai la tête, et plantai mes yeux dans ses yeux, et nous étions assis là, avec entre nous une vibration croissante qui me rendit à moitié inconscient, de sorte que je persistais, au lieu, aveuglé et muet, de m'enfuir, comme il arrive à la guerre, et à faire comme je faisais je gagnais une force nouvelle" (Agee, 1972, 388). La situation dure, à la fois discrète, invisible aux yeux des autres, mais intense pour les deux protagonistes. "Et je continuai de la regarder, et elle moi, chacun d'un regard 'froid', 'sans expression', de mon côté en y mettant un sentiment de protection, elle sans peur ou étonnement ou émerveillement, mais avec une qualité extraordinaire de réceptivité sereine, et de luminosité presque et d'application, sans révéler la clé lointaine, qu'il s'agît de chaleur ou de haine, ou de curiosité pure et simple." Louise enfin baisse les yeux. Elle se relâche un instant, observe ses vêtements, ses mains. Agee continue à la regarder. Elle lève à nouveau ses yeux "et cette fois c'est moi qui change, et montre de la chaleur, de sorte que c'est comme si je lui disais, dieux bons, si en ceci je vous ai causé quelque mal que ce soit, si j'ai commencé en vous quelque changement qui puisse vous faire mal, si je suis allé vers vous et vous ai touchée en quelque façon qui vous offense, pardonnez-moi si vous le pouvez, méprisez-moi si vous le devez, mais pour l'amour de Dieu n'ayez nul besoin d'avoir peur de moi". Agee pressent qu'à ce message "ses yeux ne montrent ni la clémence, ni le courroux, ni chaleur ni froideur, ni un signe quelconque disant qu'elle m'avait compris ou pas, mais seulement cette même exultation sans effort, neutre et

observatrice ; et c'est moi qui regardais à mes pieds" (Agee, 1972, 389). Puis les regards se détachent. Le métayer se déplace régulièrement à la porte pour observer les avancées de l'orage. La pluie lentement décline. Entre Agee et Louise aucun propos n'a été échangé, peu le seront par la suite, mais tout a été dit, sans équivoque. Une reconnaissance mutuelle s'est nouée autour d'un moment précieux, dans une autre dimension de la réalité.

L'effacement, la retenue empêchent parfois l'expression verbale de l'émotion, mais sans l'altérer. Évoquant une rencontre avec Jean Reverzy, après avoir brisé le malaise initial en face d'un homme enfoui dans le silence, Charles Juliet note dans son *Journal* : "Toujours la même gêne à se retrouver assis face à lui. Il me regarde et attend que je parle. Je le questionne, et il se dérobe. Mais je pressens qu'il sait que je l'ai compris. Dès lors pourquoi faire des phrases[41]." Une fois admis l'infinie pudeur de l'autre, une fois compris que tel est son rythme, son rapport habituel à la parole, tout malaise se dissipe et le silence enveloppe la rencontre comme sa respiration naturelle. Une affection partagée, amicale ou amoureuse, se suffit et ne requiert pas de combler l'intervalle entre les mots échangés. Le silence incarne dans ce contexte surtout "la perfection de l'assentiment" (Lavelle, 1942, 140). Il s'épanouit dans la complicité et ne laisse place à aucune équivoque. "En amour, écrit Pascal, un silence vaut mieux qu'un langage ; il est bon d'être interdit ; il y a une éloquence du silence qui pénètre mieux que la langue ne saurait le faire." Dans ces conditions, le silence exerce lui-même une fonction phatique : il assure le contact entre les partenaires, il ne retranche en rien à la communication, au contraire il est le signe de son épaisseur affective.

Là où l'individu sollicité se tait il est d'usage de dire que "celui qui ne dit mot consent". Proposition à double tranchant. Le silence vaut approbation, il cautionne l'événement pour le meilleur ou pour le pire. De bonne ou de mauvaise grâce il donne un aval. Une telle attitude peut naître de la complicité affective, l'individu adhérant à la situation sans éprouver le besoin de faire de commentaires superflus. Un éventuel sourire, un geste de la main accompagnent parfois l'acquiescement. Mais l'expression est aussi associée à l'absence de choix de celui qui est mis devant le fait accompli par impuissance personnelle à y répondre d'une autre manière. En demeurant silencieux l'individu cherche à sauver la face, il est contraint de se taire et de se plier aux

circonstances, mais il ne souhaite pas en rajouter. Parler serait un bavardage inutile. Le silence est alors le signe amer d'une dignité mise à mal, une dérobade qui laisse toute latitude à l'événement.

Indifférence

Le silence est lié aussi à l'inanité du propos d'un individu qui ne rencontre nul interlocuteur, discrédité déjà à sa source et qui n'a d'autre choix à la fin que de se taire à cause de l'indifférence dont il est l'objet. Forme sonore du silence à cause du refus de l'écoute. Des personnes âgées se trouvent souvent ainsi réduites au silence, on ne leur parle plus, et si elles émettent une parole nul n'y prête attention. Individus désaffiliés, vaguement maintenus dans le lien social, mais sans intérêt aux yeux de ceux qui les entourent, figures inutiles dont la disparition un jour n'est que le point final d'un processus entamé déjà depuis longtemps. Paroles de l'ivrogne, du fou qui délire, de la vieille personne reléguée dans une institution, ou parfois dans sa propre maison par une famille impatiente et abusive. Paroles devenues sans autre, insignifiantes d'emblée par défaut d'auditeur, même si leur ressassement peine à s'arrêter, espoir déçu, mais toujours renaissant, d'intéresser enfin quelqu'un. Paroles aussi de l'étranger qui ne trouve pas d'interlocuteur dans sa langue et dont il ne reste que le soliloque pour ne pas s'effacer. L'impossibilité d'être entendu, par manque de valeur attachée à soi, aboutit au mutisme ou bien à l'inflation d'une parole qui coule comme une hémorragie d'existence sans nulle oreille qui puisse l'arrêter.

Le mutisme

Le bavard se paie de mots pour ne pas être atteint par eux, le mutique se met à l'écart du langage et le reconnaît comme une fausse monnaie dont il repousse l'usage. Refusant de s'immerger dans l'ordinaire de la communication, il en rejette l'outil. Le chagrin, la révolte, le deuil, rendent le langage balbutiant et font du silence un recours possible face à l'intolérable. "Ce que je ferais, je ferais semblant d'être un de ces sourds-muets, de cette manière, je n'aurais pas à avoir de ces saletés de stupides conversations d'usage avec qui que ce fût. Quand quelqu'un voudrait me dire quelque chose, il n'aurait qu'à l'écrire sur un morceau de papier et me le passer. Ça les enquiquinerait de faire ça au bout

d'un moment, et alors j'en serais quitte avec les conversations pour le restant de mes jours", imagine Holden le personnage douloureux de *L'Attrape-Cœur* de Salinger. Rêve de mutisme pour échapper aux contraintes du lien social quand on mesure son exclusion personnelle.

Holden imagine de ne plus parler pour cesser de participer à une société où il se sent meurtri. D'autres enfants, souvent issus de parents migrants ou exilés, ou de familles isolées, buttent contre la langue de l'autre, ils souffrent de mutisme électif. Ils parlent chez eux leur langue maternelle, ils possèdent donc les outils linguistiques et les capacités de communication propres à leur âge, mais hors de chez eux ils se taisent, à l'école par exemple. Ils demeurent silencieux des mois ou des années malgré les efforts de leurs enseignants, ou des travailleurs sociaux, sans pouvoir franchir le pas de la langue de l'autre qui les éloignerait symboliquement de leurs parents. Une longue et précoce hospitalisation de l'enfant migrant est également à l'origine du mutisme électif quand la rencontre avec la langue de l'autre s'effectue sous les mauvais auspices de la séparation avec les parents, de la maladie, des soins, de l'immersion au sein d'un milieu inconnu perçu comme hostile.

Zerdalia K.S. Dahoun (1995) se souvient de son propre mutisme à l'école maternelle dans son Algérie natale, seule Arabo-Berbère de sa classe parmi des enfants issus de familles françaises, sa langue discréditée et objet de moquerie. Elle se remémore la stupeur de sa rencontre avec la langue française, vécue comme un choc de cultures à quelques centaines de mètres de sa maison, nourrissant un sentiment de déloyauté envers sa mère, de mise à distance de sa famille, comme si dans ces conditions de dysharmonie sociale entre les siens et la société l'une des langues allait chasser l'autre. Dans le contexte contemporain, le mutisme électif des enfants de migrants protège les défenses de leurs parents d'une autre langue à l'encontre d'une société où ils peinent à s'intégrer. Refus inconscient de participer à un monde où ceux-ci n'ont pas trouvé leur place et dont ils sentent l'hostilité. Le silence de l'enfant est le symptôme de parents qui échouent à faire le deuil de leur origine et témoignent de tensions irrésolues, de résistance à leur acculturation. Souvent, par exemple, les mères de ces enfants (parfois également les pères) ne parlent pas la langue du pays de la migration ou de l'exil. Fermées à toute tentative d'y chercher une place, elles témoignent d'une résistance opiniâtre à leur situation,

d'une absence de projet d'intégration. Elles n'entendent participer d'aucune manière à la société d'accueil : en souffrance entre deux mondes elles privent leurs enfants de toute confiance envers l'autre quand ils effectuent leurs premiers pas dans une société où elles ne se reconnaissent pas. Elles n'ont pas choisi d'être là et restent enracinées dans des souvenirs que la nostalgie embellit encore, elles n'investissent aucune voie pouvant rendre propice leur existence. Dépressives ou anxieuses, ce sont des mères peu contenantes qui transmettent leur peur à leurs enfants. Les pères, souvent insuffisants, mal intégrés, souffrent de leur image dépréciée, ils n'offrent guère un modèle d'identification ou une figure de la loi autorisant l'enfant à mettre à distance de manière sécurisante l'anxiété maternelle. L'enfant n'a guère de place pour exister par lui-même, rivé à la souffrance maternelle ou parentale, écartelé entre langue maternelle et langue du pays d'accueil, son silence est un symptôme de la communication manquée de ses parents avec la société, un compromis malaisé entre l'injonction paradoxale de choisir entre école (comme symbole de l'Autre) ou parents. Pour investir le langage, s'arracher au silence, entrer dans la langue de l'autre, il ne faut pas craindre de perdre sa mère ou de menacer le fragile équilibre parental. En passant de l'autre côté de la parole, en quittant la langue maternelle, l'enfant doit se sentir en confiance et lire un encouragement dans le regard de ses parents pour ne pas s'effrayer de les perdre ou de les mettre en danger. La projection dans l'avenir, l'investissement du pays d'accueil et de sa langue par les parents, le travail d'accompagnement de la famille et des enfants, sont des conditions nécessaires à l'abandon par l'enfant de son mutisme. Il cherche alors sa voie propre entre le dehors (l'école, le quartier) et le dedans (la famille). En s'inscrivant dans un projet d'intégration sociale, en retrouvant le goût de vivre, les parents dénouent l'étreinte qui laissait l'enfant sans voix hors de sa famille.

Mais le refus symbolique de l'autre est parfois trop enraciné à cause des menaces que sa présence laisse présager sur le sentiment d'identité. Rares, par exemple, sont les enfants autistes qui accèdent au langage. Ils se tiennent face au monde comme devant un verre transparent qu'ils ne peuvent franchir. "Dans l'inconscient psychotique, écrit Denis Vasse, il y a comme un secret orgueil, l'orgueil terrible d'un enfant à peine né qui préfère se laisser glisser dans la mort psychotique plutôt que d'affronter l'intolérable souffrance d'un

langage sans promesse véritable. Comme si les premiers mots que ces enfants avaient entendus les avaient trop désespérés pour qu'ils se confient à ceux qui les prononcent. Par premiers mots j'entends tout ce que les adultes penchés sur le berceau disent avec le corps, leurs gestes, leurs regards, tout ce qu'ils croient ne pas dire, parce qu'ils le disent sans le savoir ou en croyant que les enfants ne les entendent pas" (Vasse, 1983, 163). L'enfant autiste n'est pas seulement silencieux, il est mutique, il est réduit à se taire. Le refus d'entrer dans la communication, c'est-à-dire de participer au monde symbolique de la parole, conduit à l'exclusion de la souffrance, c'est-à-dire de toute compromission avec le lien social susceptible de le meurtrir. Le mutisme est la conséquence de ce retrait. Le psychotique est à côté de l'existence des autres, enfoui dans un univers de sens dont le paradoxe est qu'il n'appartient qu'à lui, que nul ne le partage sans un effort à son égard, un lent apprivoisement, une infinie patience aboutissant parfois à l'émission des premiers mots, des premiers signes. La psychose est un chemin de traverse qui coupe à travers l'existence pour ne pas être rattrapée par elle, mais en évitant la souffrance du rapport au monde elle fait aussi l'économie de la relation à l'autre.

Le silence d'un autiste est une forteresse destinée à couper court à toute communication, il signifie le refus de s'engager davantage, de mêler sa parole à celle de l'autre au risque de se perdre. Toute approche à son égard est à ses yeux porteuse d'un danger, et le bâillon qu'il porte sur sa bouche est paradoxalement une arme qui le protège de la rencontre avec autrui. Le silence est une protection efficace qui ne révèle rien de soi, et l'enveloppe d'un voile par lequel il cherche à se rendre invisible, inaudible, à passer entre les mailles d'un réel qui l'effraie. Protection aussi contre soi, un soi déjà entamé par l'intrusion originelle des autres, et qui conduit également à repousser le langage. "Son monde intérieur, écrit S. Resnik, est si pénible, si persécuteur ou chaotique qu'il a besoin de le faire taire et de le cacher en niant l'existence d'un monde intérieur habité… L'omnipotence dans ce cas-là est au service de la négation de la réalité intérieure" (Resnik, 1973, 110). Il s'agit de rester sur le fil du rasoir entre soi et l'autre, entre l'autre en soi et soi en l'autre pour maintenir une position précaire de défense que toute parole émise risque de démanteler.

L'effondrement du sens, mais aussi la confrontation intime à l'horreur, rendent caduque le langage, il ne reste des mots que leur bruit, une écorce vide

que traque le silence. Dépossédé de la langue pour dire sa douleur, l'individu cède au mutisme. L'impuissance des mots est la mesure d'un silence qui s'impose comme seule forme de réponse possible à la violence subie. L'accablement personnel force les limites du langage. La parole a été atteinte au cœur même de sa raison d'être : la relation à l'autre. Elle a perdu ses interlocuteurs possibles, elle serait une parole sans l'autre, insignifiante, et la douleur empêche de la prononcer. Elle marque le retrait symbolique hors du monde. L'effraction en soi a provisoirement brisé le cœur de l'identité personnelle, disloqué le sentiment de l'appartenance à l'espèce ; le tissu de signification qui assure l'affirmation de soi dans le rapport au monde est brouillé, parfois détruit, rendant impossible ou douloureux le retour au lien social. Le langage n'a plus prise sur un réel noyé de souffrance. À cause du drame dont il a été victime l'individu a perdu le goût de vivre qui seul soutient le désir de l'échange avec autrui ; enfermé dans sa douleur, il ne voit plus l'autre, et la parole doit lentement s'apprivoiser au fur et à mesure que le deuil s'élabore et restitue l'individu au lien social. Les enfants de la guerre qui ont assisté à la mise à mort de leurs proches, des hommes ou des femmes torturés ou violés, des individus ayant subi un traumatisme personnel restent sans voix, se retirent en deçà du langage, hors d'atteinte, hors de toute souffrance supplémentaire, même si ce refuge silencieux ressemble à un cri muré dans la chair, à une histoire figée dans la douleur. Parler marquerait un retour au lien social, et donc une rupture du système de défense protégeant de la remémoration de l'horreur.

Indicible

En 1961, on découvre enfouies près des fours crématoires d'Auschwitz des notes désagrégées par le temps, écrites par Zelman Lewental, Juif polonais contraint de travailler dans les chambres à gaz. Seuls quelques fragments de phrases sont encore lisibles : "Ce qui se passait exactement, aucun être humain ne peut se le représenter… Seul l'un de nous, de notre petit groupe, de notre cercle étroit, pourra le faire connaître, si par hasard quelqu'un survit" (*in* Langbein, 1975). Au sortir de l'horreur, il y a chez nombre de survivants une ivresse de dire, la fièvre d'un témoignage qui viendrait briser par sa seule force

la chape de plomb du silence ayant pesé des années sur l'ignoble. Avec le sentiment que le fait de dénoncer bouleversera le monde. L'expérience des camps de la mort a appelé chez les rescapés cet impératif du dire qui ne tolérait aucun délai. "Il y a deux ans, durant les premiers jours qui ont suivi notre retour, nous avons été, tous je pense, en proie à un véritable délire. Nous voulions parler, être entendus enfin, écrit Robert Antelme. Et dès les premiers jours cependant il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était impossible. À peine commencions-nous à raconter, que nous suffoquions" (Antelme, 1957, 9). Primo Levi commence à écrire *Si c'est un homme* à l'intérieur même du camp. "Le besoin de raconter était en nous si pressant que ce livre, j'avais commencé à l'écrire là-bas, dans ce laboratoire allemand, au milieu du gel, de la guerre et des regards indiscrets, et tout en sachant bien que je ne pourrais pas conserver ces notes griffonnées à la dérobée, qu'il me faudrait les jeter aussitôt car elles m'auraient coûté la vie si on les avait trouvées sur moi" (Levi, 1987, 189). Fred Sedel après vingt-deux mois de camp écrit qu'à son retour il parlait des heures sans parvenir à s'arrêter. "Je débitais d'un ton monocorde les phrases successives de ce séjour aux enfers, mon besoin de parler était irrépressible et Myriam écoutait sans m'interrompre. Cette même scène se répétait jour après jour pendant des semaines et des mois" (Sedel, 1990, 200). Dyonis Mascolo se souvient de la rage de parole de Robert Antelme dans la voiture qui le ramenait de Dachau à Paris. "Il n'a pas cessé, tout au long, de parler, raconter, raconter… Il se sentait menacé de mort et il voulait peut-être en dire le plus possible avant de mourir. Jour et nuit, il n'a pas cessé de parler. Peut-être quelques heures de somnolence" (*in* Antelme, 1996, 264). Fièvre de parole pour conjurer le silence, combler l'abîme de sens mais sans jamais y parvenir tout en se laissant toujours plus entraîner par le vide.

Un monde sépare celui qui parle encore dans la douleur et celui qui pourrait l'entendre, un univers de différence difficilement franchissable comme celui qui oppose l'eau et le feu, avoir été touché par l'horreur et n'en avoir rien connu dans sa chair. La parole brûlante se heurte à l'opacité, à l'inattention

d'un autre dont la bonne volonté ne suffit pas pour concevoir l'inimaginable. Primo Levi raconte un rêve, dont il dit, ailleurs, que de nombreux déportés l'ont fait sous une forme proche. Sa sœur, des amis et d'autres personnes qu'il ne connaît pas sont tous là à écouter son récit. "J'évoque en détail notre faim, le contrôle des poux, le Kapo qui m'a frappé sur le nez et m'a ensuite envoyé me laver parce que je saignais. C'est une jouissance intense, physique, inexprimable d'être chez moi, entouré de personnes amies, et d'avoir tant de choses à raconter : mais c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont même complètement indifférents : ils parlent confusément d'autre chose entre eux, comme si je n'étais pas là. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot" (Levi, 1987, 64). La parole se dissout dans l'indifférence, dans son impossibilité d'être entendue. Le silence assourdissant qui enveloppe le théâtre de l'événement et sa mémoire est une confrontation à l'indicible, à la rétorsion de la parole qui s'anéantit en soi dans un silence qui n'est que la forme extrême du cri. "On peut brûler les enfants sans que la nuit remue, écrit Antelme. Elle est immobile autour de nous, qui sommes enfermés dans l'église. Les étoiles sont calmes aussi, au-dessus de nous. Mais ce calme, cette immobilité ne sont ni l'essence ni le symbole d'une vérité préférable. Ils sont le scandale de l'indifférence dernière. Plus que tout autre cette nuit-là était effrayante" (Antelme, 1957, 116). Silence métaphysique de la nuit, mais aussi des hommes. L'expérience des camps est impensable, elle est destructrice de la langue et du sens qui la soutenait et qu'elle pouvait formuler, il ne reste que le vide, l'abîme insondable du sens qui frappe l'homme de mutisme devant une telle étendue d'horreur. "L'abîme qu'ont ouvert entre nous les événements ne saurait être mesuré… écrit Gerschom Scholem. Car, en vérité, il est impossible de se rendre compte de ce qui est arrivé. Le caractère incompréhensible tient à l'essence même du phénomène : impossible de le comprendre parfaitement, c'est-à-dire de l'intégrer à notre conscience." Maurice Blanchot, qui cite ce texte, poursuit : "Impossible donc de l'oublier, impossible de s'en souvenir. Impossible aussi qu'on en parle, d'en parler – et finalement, comme il n'y a rien à dire que cet événement incompréhensible, c'est la parole seule qui doit le porter sans le dire" (Blanchot, 1969, 200).

Le langage confronté aux limites ultimes du pensable, convoqué à dire la *shoah* ne possède plus les mots adéquats pour témoigner. Il faudrait des mots

porteurs de toute l'horreur du monde, chargés d'une virulence de sens qui ne laisserait personne intact. Même les mots les plus durs sont encore en deçà et disent une réalité à la mesure de l'homme, dans les marges de son entendement, quand il faut aller au-delà, se dépouiller de toute illusion, se déprendre de toute raison, briser le langage pour l'ouvrir à des significations terribles et neuves. Et cela même pour l'élémentaire de la vie quotidienne des camps. "Nous disons 'faim', nous disons 'fatigue', 'peur' et 'douleur', nous disons 'hiver', et en disant cela nous disons autre chose, des choses que ne peuvent exprimer les mots libres, créés par et pour des hommes libres qui vivent dans leurs maisons et connaissent la joie et la peine. Si les Lager avaient duré plus longtemps, ils auraient donné le jour à un langage d'une âpreté nouvelle. Celui qui nous manque pour expliquer ce que c'est que peiner tout le jour dans le vent, à une température au-dessous de zéro, avec, pour tous vêtements, une chemise, des caleçons, une veste, et un pantalon de toile, et dans le corps la faiblesse et la faim, et la conscience que la fin est proche" (Levi, 1987, 132).

La volonté de témoignage sur l'horreur confronte au mutisme, par impuissance du langage à rendre compte d'une monstruosité ayant ravagé l'existence et débordé la capacité signifiante des mots. Épreuve de l'indicible qu'il faut néanmoins dire pour conjurer l'oubli, dans l'espoir d'affranchir l'histoire de la répétition de tels moments. Aux confins de l'existence, le langage se dérobe. Mais le silence forcé se fait brasier, tant brûle le désir de dire et la volonté de s'arracher à l'impuissance pour renouer avec l'expérience du sens. Impossibilité de dire ou de se taire, écartèlement entre deux nécessités également puissantes, douleur d'une tension que rien n'apaise. Telle est l'autre expérience de la *shoah* (ou du *goulag* dans un autre contexte), de forcer les témoins encore vivants à une épreuve torturante qui met le langage en échec et les bouleverse à nouveau. Écartèlement tragique car il est sans issue et contraint à vivre dans le déchirement. Le silence se nourrit de l'impuissance du sens. S'il était possible de témoigner sur le fil tranquille du langage et de la pensée la part du silence serait la même que celle qui régit l'existence ordinaire des hommes, elle ne serait pas l'abîme qui la creuse et la démantèle. Manès Sperber se souvient d'un poème araméen que sa communauté se transmettait et commentait au fil des générations : "Même si tout le firmament était en

parchemin, si tous les arbres étaient des plumes, toutes les mers d'encre, et même si tous les habitants de la terre étaient des scribes, et s'ils écrivaient jour et nuit – jamais ils ne réussiraient à décrire la grandeur et la splendeur du créateur de l'univers." Cinquante ans après avoir récité ce poème, Manès Sperber en retourne le sens. "Je retrouve la mélopée de ces phrases lorsque je me rends, une fois de plus, à l'évidence que nous ne réussirons jamais à faire comprendre le hourban, la catastrophe juive de notre temps, à ceux qui vivront après nous. D'innombrables documents dus à l'infatigable bureaucratie des exterminateurs, tant de récits de témoins miraculeusement rescapés, des journaux intimes, chroniques et annales – ces milliers de mots me rappellent que 'même si tout le firmament…'" (Sperber, 1964, 3). L'abîme ne sépare pas seulement celui qui l'a tragiquement vécu de l'absolue d'horreur de l'événement qu'aucune signification ne saurait combler, elle coupe aussi radicalement celui qui en a une connaissance détachée et celui qui a vécu l'ignoble dans sa chair et manque à trouver les mots pour témoigner. Comme si les uns et les autres, réunis peut-être autour de la même table, vivaient pourtant dans deux dimensions séparées de la réalité, employaient un langage différent, deux fragments du vase brisé de la confiance du monde. "Inimaginable, écrit Robert Antelme, c'est le mot qui ne divise pas, qui ne restreint pas. C'est le mot le plus commode. Se promener avec ce mot en bouclier, le mot du vide, et le pas s'assure, se raffermit, la conscience se reprend" (Antelme, 1957, 302). Face à une réalité qui dépasse l'entendement, mais est œuvre délibérée de l'homme, les phrases se brisent comme des coquilles de noix et balbutient une dérision de sens qui montre une direction en se voilant les yeux, non par abomination du voir, mais parce que pour nommer cette abomination le langage manque encore.

Et puis, avec le temps qui passe et les hommes qui meurent, une autre épreuve surgit qui emporte même la bonne volonté, celle pour les survivants de témoigner face à des générations qui n'ont pas connu l'horreur sous leurs murs ou dans leur chair et écoutent avec compassion mais sans pouvoir tout à fait comprendre. Autre combat à l'intérieur du silence pour poursuivre malgré tout le témoignage pour que l'histoire ne se répète pas. La distance et les difficultés actuelles brouillent l'événement. Primo Levi note avec tristesse comment la communication devient difficile au fil du temps. "L'expérience dont nous

sommes dépositaires, nous, les survivants des Lager nazis, est étrangère aux nouvelles générations de l'Occident, et elle le devient de plus en plus au fil des années. Pour les jeunes des années cinquante et soixante, c'étaient les affaires de leurs pères, on en parlait en famille, les souvenirs conservaient encore la fraîcheur des choses vues." Les générations contemporaines sont loin des événements, elles sont submergées par d'autres soucis qui les frappent au quotidien. "Il nous est de plus en plus difficile de parler avec les jeunes. Cela nous apparaît comme un devoir, et, en même temps, comme un risque : le risque de leur apparaître comme anachroniques, de ne pas être écoutés. Il faut que nous le soyons : au-delà de nos expériences individuelles, nous avons été collectivement les témoins d'un événement essentiel et imprévu, essentiel parce que, justement, imprévu, que personne n'avait prévu… C'est arrivé, cela peut donc arriver de nouveau : tel est le noyau de ce que nous avons à dire" (Levi, 1989, 196)[42]. Le pire dans l'expérience de l'indicible est de rencontrer un jour l'oubli ou l'indifférence, formes radicales de disqualification du sens.

3. Les disciplines du silence

> *"Jamais parole prononcée n'a rendu autant de services qu'en mainte occasion un mot qu'on a su retenir. Car s'il reste toujours possible, par la suite, de dire ce qu'on a tu, ce qui a été dit ne peut plus être tenu secret : le bruit se répand et, bientôt, chacun est au courant. C'est pour cette raison, je crois, que si nous avons besoin des hommes pour apprendre à parler, c'est auprès des dieux que nous pouvons apprendre l'art de nous taire, grâce à l'injonction de silence qui nous est faite au cours des initiations et des mystères."*
>
> Plutarque, "Le bavardage"

La loi du silence

Le secret trouve son terreau dans le silence, et son ennemi juré dans la parole, comme le rappelle une plaisante anecdote de Plutarque. Un sanctuaire d'Athena à Sparte a été pillé à la faveur de la nuit. La foule est bouleversée, et reste indécise devant les faits, elle s'interroge en vain sur la présence d'une bouteille vide sur les lieux du délit. Une voix s'élève soudain et suggère avec assurance une solution au mystère. Les voleurs, lucides sur le risque encouru, avaient probablement pris la précaution de boire de la ciguë avant de commettre leur forfait. Le vin contenu dans la bouteille était leur antidote. S'ils étaient pris, ils mourraient en douceur, évitant ainsi la torture ; s'ils sortaient indemnes de leur forfait, il leur suffisait de boire le vin et de noyer ainsi les effets du poison. Bien entendu, le bavard est entouré, on lui demande d'où lui vient une connaissance aussi subtile de l'événement, et il ne tarde pas à avouer sa participation au pillage (Plutarque, 1991, 92-93). Une parole qui ne sait pas

ménager ses garde-fous est guettée par bien des périls. Elle menace dans son débordement d'incommoder ceux qui l'entendent ou donne à son insu à son adversaire les armes pour l'anéantir. Elle fait parfois des ravages sur son chemin. On ne peut lui laisser libre cours sans la rappeler à ses responsabilités car il faut aussi répondre devant les autres de ce qui a été dit.

Les pratiques sociales de la langue imposent à la rencontre entre les individus des règles strictes sur ce qu'il convient de dire et de taire, et comment, au fil des circonstances et des interlocuteurs. Chacun s'en arrange selon son style personnel et selon la nature de l'interaction. Ducrot rappelle "qu'il y a des thèmes entiers qui sont frappés d'interdit et protégés par une sorte de loi du silence (il y a des formes d'activité, des sentiments, des événements dont on ne parle pas). Bien plus, il y a, pour chaque locuteur, dans chaque situation particulière, différents types d'informations qu'il n'a pas le droit de donner, non qu'elles soient elles-mêmes objets d'une prohibition, mais parce que l'acte de les donner constituerait une attitude considérée comme répréhensible" (Ducrot, 1980, 5-6). Les disciplines sociales et culturelles du silence exigent un apprentissage au même titre que les règles du langage. La connaissance des moments où il importe de parler, et sur quoi, n'est pas moins importante que celle des moments où il convient de se taire, et sur quoi.

Le bon usage de la parole consiste dans la connaissance de ce que certaines choses doivent être tues hors des moments où il est licite ou profitable de les dire. Parler trouve sa valeur non seulement dans les propos tenus, mais surtout dans les propos retenus. La logique du tacite est active, intentionnelle, modulable, elle relève plutôt d'un non-dire que d'un non-dit. On peut ainsi se taire par égard pour quelqu'un qui serait troublé par une information abruptement donnée, pour ne pas exposer un savoir fortement investi au mépris ou aux quolibets de ceux qui l'entendent, pour ne rien révéler à des auditeurs indignes ou pour préserver d'un partage commun certains aspects d'une histoire personnelle ou collective. Ou pour ne pas conférer à des faits une existence ou une importance qu'ils n'auraient pas sans la réserve à laquelle l'individu ou le groupe se contraint. Si les choses ne sont pas nommées, elles restent dans l'ombre, ne prennent aucun relief et elles disparaissent sans laisser de trace. Certaines circonstances réclament le silence de celui qui détient une information précieuse dans l'intention de protéger quelqu'un, ou de faire valoir

plus tard sa discrétion pour obtenir un avantage moral ou matériel de la personne ainsi mise à l'abri d'une révélation fâcheuse. Le désintérêt de la situation amène aussi à s'abstenir d'une parole susceptible de provoquer des remous. Le détenteur a pu promettre le silence, par solidarité ou amitié, ou par nécessité pour sauver sa vie par exemple. Le secret est donc une forme de pouvoir sur un autre qui s'en trouve exclu. S'il était énoncé son existence serait bouleversée, son identité personnelle et sociale transformée. Celui qui se tait jouit alors de la faculté dont il dispose de briser le silence, de dire ou de taire, et de modifier ainsi d'un trait l'ordre des relations sociales.

Les formes du secret

Une zone de silence enveloppe chaque acteur en proportion de ce qu'il entend cacher, de ce qu'il défend de sa vie privée ou de ce qu'il sait de l'histoire personnelle des autres. Georg Simmel remarque astucieusement que le dévoilement de soi, qui réduit la part intime de secret, n'est jamais dénué de danger, il rapproche ceux dont l'existence est suffisamment pleine pour qu'ils ne puissent jamais se donner entièrement parce qu'ils se renouvellent sans cesse. Mais, en d'autres circonstances, il est interprété comme "tromperie", abus de confiance, dissimulation ayant installé la rencontre sur un terrain illégitime. Et enfin, "le simple fait de savoir absolument, d'avoir épuisé ses ressources psychologiques, nous dégrise même sans ivresse préalable, paralyse les relations vivantes et nous fait penser qu'au fond il serait vain de les poursuivre" (Simmel, 1991, 39). Pour Simmel la transparence qui naît de la rupture trop impatiente du silence dissipe le mystère et réduit ainsi l'aura de la relation. Le secret est fondateur d'altérité, il autorise l'exercice d'une liberté individuelle en laissant libre cours à la différence. S'il était possible de tout dire de soi, ou de tout savoir sur l'autre, toute individualité serait anéantie. La disparition du secret est simultanément celle du mystère. L'ombre est nécessaire à la lumière. "Le secret, écrit encore Simmel, offre en quelque sorte la possibilité d'un autre monde à côté du monde visible" (41). Il préserve un espace pour soi, mais aussi maintient le silence sur des événements de l'histoire personnelle qui rendraient problématique la relation aux autres, ou simplement n'offriraient à leurs yeux qu'indifférence ou ennui. Le lien social implique le

flou, l'aisance à parler sollicite celle à se taire pour se protéger soi ou épargner les autres. La saturation de la connaissance de l'autre, si elle était humainement possible, constituerait une mise à plat où il se dissolverait tout entier. Le secret est lié à l'individuation en ce qu'il borne une identité, la distingue des autres, brouille les pistes. *Secernere* d'ailleurs renvoie à ce qui a été séparé, et donc à ce qui brise la similarité en provoquant la différence. Le plus intime est secret, toute existence est ainsi sous l'orbe d'un silence qui la protège. Les premiers secrets de l'enfant amorcent d'ailleurs son cheminement vers l'âge d'homme ou de femme, ils sont les bornes milliaires de l'identité qu'il se construit. En dissimulant à ses parents des faits ou des pensées il prend ses marques, exerce sa souveraineté sur un monde dont il découvre les zones d'ombre et la nécessité pour se préserver, de ne pas tout dire sous peine de s'effacer dans une parole trop prodigue.

La connaissance de l'autre est toujours partielle, elle se donne par bribes, livrant des surprises, des révélations inattendues qui éclairent sous un autre jour des relations établies parfois de longue date. Le fil d'une existence se tisse de mille événements qui restent dans l'ombre si l'individu concerné préfère les garder pour lui. Nul ne se laisse jamais tout à fait appréhender. En fait, la plupart des relations sociales s'instaurent entre des individus qui demeurent largement inconnus les uns pour les autres, le contact s'établissant à l'intérieur d'un domaine précis rendant toute autre connaissance superflue. On ne sait du partenaire de l'échange que ce qu'il accepte de dévoiler, ou ce que la rumeur croit pouvoir établir à son propos. À partir de bribes d'informations se bâtit une perception de l'autre jamais tout à fait fondée, mais suffisante pour permettre le lien social. L'autre manifeste sincérité ou tromperie, il cache peut-être des données essentielles de sa biographie ou de sa psychologie, il est seul maître de vérité pour ce qui le concerne. Le lien social sollicite en permanence un crédit de confiance. Une évaluation subjective de sa conduite à venir justifie ou non l'engagement à ses côtés dans une entreprise. Tout individu témoigne d'une zone d'ombre. Mais l'accord règne sur le fait que lui seul est habilité à décider de ce qu'il entend rendre publique à son sujet.

Si les relations sociales impliquent l'ignorance partielle des faits de l'existence de l'autre, le secret manifeste l'effort particulier d'un individu ou d'un groupe de protéger une information sur soi ou sur les autres susceptible, si

elle était révélée, de bouleverser l'ordre présent des choses. Est secret ce que scelle le silence, ce qui est tu de manière délibérée pour sauvegarder une réputation, éviter le chagrin ou la déception, empêcher la découverte de faits gênants ou l'identification d'un coupable, donner une force à une organisation clandestine, etc. Même s'il demeure dans l'ombre, le secret marque de son empreinte les relations sociales par l'ignorance des uns, et la duplicité de ceux qui s'attachent à ne rien compromettre de sa dissimulation. Il instaure une ligne de partage entre ceux qui savent et les autres. La connivence autour du secret trace des frontières symboliques d'appartenance, elle étaie solidement l'affiliation en s'adossant à l'innocence de ceux qui sont au-dehors. Elle démarque les initiés de ceux qui n'en ont pas été jugés dignes, elle est une forme puissante de socialisation rendant solidaires ceux qui la partagent. Elle entraîne une discipline de conduite dans les échanges avec les autres, l'impératif de garder le silence sur ce que les lèvres brûlent parfois de livrer. Cette connaissance qui pourrait avoir une valeur éminente si d'autres entraient en sa possession imprime la tonalité des relations sociales à l'insu de ceux que rassemble le fait de ne pas être dans la confidence.

Le risque de voir le secret défloré est d'autant plus fort qu'un nombre élevé de personnes le connaissent. La tentation de parler peut faire céder l'un des maillons de la chaîne, et la faiblesse ou l'imprudence d'un seul anéantit en un instant les longs efforts antérieurs. Les sociétés secrètes exigent de leurs membres une discipline de silence ; "Elles sont une école extrêmement efficace de la solidarité morale entre les hommes", dit Simmel. Le secret peut porter sur ses buts, ses membres, ses pratiques, ou sur l'ensemble de ces éléments. Pour leur protection et celle de leurs membres elles ne peuvent miser uniquement sur la confiance mutuelle, et "recherchent naturellement le moyen de susciter psychologiquement le silence qu'on ne peut imposer aux individus par la force. Le serment et la menace de sanction viennent en premier lieu, et peuvent se passer de commentaire" (Simmel, 1991, 69). Une autre démarche consiste à apprendre au néophyte à se taire sur l'ensemble de ses faits et gestes. L'espace magnétique du secret déborde alors la connaissance de données locales et s'étend à la parole entière, contraignant à une existence en marge de la communication ordinaire. Pendant des semaines ou des mois, il doit rester muet et vivre dans la réclusion. Pythagore faisait du silence un principe

essentiel de la formation de ses élèves. Nul ne devait révéler les secrets partagés. La légende affirme que les disciples devaient même garder le silence cinq années durant. Les mystères d'Eleusis n'étaient pas moins rigoureux, la "clef des dieux" était posée sur la bouche des prêtres pour rappeler à l'obligation du silence. Un tel contrôle sur soi introduit à un usage attentif de sa propre parole, à la volonté de ne pas la dépenser outre mesure puisque désormais on en connaît le prix. La nécessité d'un silence total, avant le silence partiel qui préside au retour à la parole ordinaire de la vie, est une école de maîtrise de soi et de prise de conscience de la portée morale et sociale du langage.

Un jeu social s'instaure autour de la parole et du silence qu'enveloppe la tension du secret. La sécrétion est une modalité de décharge régulière qui rappelle la valeur du non-su, attise la curiosité ou la soif de savoir. Avec habileté, ou avec un esprit retors, le dépositaire livre des bribes d'informations, il rompt partiellement le silence, jouant de son pouvoir, essayant d'en tirer bénéfice. A. Zempleni (1996, 24) parle même d'une "exhibition" du secret dévoilant des fragments de savoir afin d'en faire monter le prix. Le secret est une réserve de puissance, la tentation est grande d'en jouer pour renforcer une position personnelle, gagner de l'argent, ou jouir simplement de son pouvoir sur l'autre.

Au moment où le silence se défait, où la révélation s'énonce, l'égalité s'établit et dissipe la séparation entre détenteurs et intéressés. Une vie bascule parfois dans l'horreur, se voit contrainte à un changement radical d'orientation, ou à rompre avec des proches. Ou bien l'émerveillement de savoir enfin, de pouvoir désormais mener une existence propice, éclairée. Le secret est une cristallisation d'énergie dont la force d'action dépend des circonstances. Le moment où il se dévoile est celui où sa puissance est à son comble et lance ses derniers feux avant de disparaître ou de se transformer en simple souvenir. Sa puissance de métamorphose se répand sans rémission sur l'existence, mais il meurt ayant perdu toute valeur d'être su. Mais bien entendu, le secret n'a de valeur que locale, ailleurs il serait sans doute indifférent ou anecdotique, il touche un réseau social particulier qui modifierait ses relations s'il venait à être mis à jour. Pour les autres il est l'insignifiance même. Sa puissance ne tient qu'au sens qu'il recèle au sein d'une trame de relations qu'il menace.

Protection de soi

Le secret a parfois une dimension strictement personnelle, touchant un emploi du temps, une activité. Il se dilue dans l'indifférence aux yeux des autres tant que l'individu n'est pas astreint à rendre des comptes. Dans ce dernier cas, se taire sur ses faits et gestes a parfois de fâcheuses conséquences. Ainsi le suspect qui oppose un silence tenace aux questions de ceux qui l'accusent voit grandir les présomptions à son encontre, alors qu'un seul mot suffirait peut-être à le blanchir. Son silence fonctionne comme consentement implicite à l'accusation, un refus douteux de se défendre. Selon les circonstances le mutisme manifeste un souci maladroit de protection sans doute voué à l'échec si le suspect est exposé à être percé à jour, ou bien une forme de sauvegarde s'il s'agit du témoin malencontreux d'une action délictueuse qui craint des représailles. La loi du silence, la fameuse *omertà* sicilienne, est une forme historique de protection de ses intérêts par la mafia par le biais de la terreur. Les repentis brisent aujourd'hui ce principe au risque de payer leurs révélations de leur vie ou de celles des membres de leurs familles. La puissance mafieuse repose sur cette menace de mort qui plane sur tout témoignage après un crime ou un vol. Nul n'a rien vu, rien entendu, chacun regardait ailleurs au moment des faits, les témoins se dérobent et se soumettent à l'ordre implicite de se taire ou de périr. La perpétuation du crime est ainsi assurée par la complicité forcée de la population. Cette capacité à se taire malgré les pressions ou les années d'emprisonnement est pour ses membres directs la règle et le point d'honneur qui cimentent la pérennité de l'organisation.

On peut donc se réfugier dans le mutisme pour se mettre à l'abri d'éventuelles représailles, mais de manière plus conventionnelle, on est en droit d'attendre de certains professionnels une discrétion sans défaut sur les affaires dont ils s'occupent. Si la justice implique l'aveu du criminel ou le témoignage de témoins ou de victimes décidés à faire toute la lumière sur un événement pénible, si elle traque la rétention d'informations ou de preuves, le droit n'en reconnaît pas moins la légitimité du silence s'il protège la vie ou l'honneur d'un individu. Le serment d'Hippocrate impose le silence au médecin sur ce que son métier lui révèle de l'état de santé de son patient, ou de son intimité : "Quoi

que je voie ou entende dans la société pendant l'exercice ou même hors de l'exercice de ma profession, je tairai ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué, regardant la discrétion comme un devoir en pareil cas." L'article 11 du code de déontologie médicale rappelle que "le secret professionnel, institué dans l'intérêt des malades, s'impose à tout médecin dans les conditions établies par la loi. Le secret couvre tout ce qui est venu à la connaissance du médecin dans l'exercice de sa profession, c'est-à-dire non seulement ce qui lui a été confié, mais aussi ce qu'il a vu, entendu ou compris". Il garantit que son état de santé, même grave, ne sera pas divulgué ; de même certains faits de son histoire, de sa situation présente, le contenu de sa correspondance n'appartiennent qu'à lui, etc. Sa vie privée ne peut être exposée sans son consentement. Cette loi du silence assure à tout malade, quel qu'il soit, la possibilité de recourir à des soins sans craindre d'être dénoncé, trahi ou livré en pâture au public[43].

En principe l'individu demeure maître des informations en droit de circuler à son propos. Nombre de professions sont astreintes au secret : les médecins, mais aussi les avocats, les notaires, les banquiers, les policiers, les travailleurs sociaux, les analystes, les psychologues, les prêtres qui recueillent les confessions, etc. Une présomption de confiance s'exerce à l'endroit de professionnels détenant des informations susceptibles de nuire à leurs clients. Certains hauts fonctionnaires sont soumis au secret d'État et à un devoir de réserve. Toute vérité n'est pas bonne à dire, elle expose parfois celui qui n'a pas su garder le silence que son statut lui imposait à des représailles juridiques, politiques ou sociales. Un devoir de discrétion est inhérent à leurs transactions avec les autres sous peine d'invalider toute possibilité de mener leur tâche à bien à cause des craintes que leurs clients pourraient nourrir de se livrer à eux. Le principe du chantage repose sur la menace d'une rupture du contrat de silence fait autour de certains faits socialement dangereux pour une réputation ou une carrière. Le prix du silence n'est pas seulement une métaphore, il est parfois une espèce monnayable. Sans confidentialité nombre de contacts professionnels ou personnels seraient entravés ou contraints d'avancer masqués. Une réserve de silence est tacitement au cœur même de toute relation sociale. Simultanément le secret professionnel trace une limite symbolique qui distingue ses bénéficiaires du reste de la population en leur octroyant un pouvoir, une connaissance inaccessible aux autres mais dont la divulgation ne

serait pas sans conséquence. Autour de ce privilège la profession s'organise et tisse une part de son prestige. De même autrefois le maître-artisan conservait farouchement un secret de fabrication pour le confier à ses enfants ou à ses disciples seulement à sa dernière heure. Le secret professionnel est un pouvoir.

Secrets initiatiques

"Le secret est le frère utérin du silence", disent les Bambara (Zahan, 1963, 150). Dans les sociétés lignagères d'Afrique noire, là où la tradition a encore force de loi, les secrets dévoilés lors de l'initiation rassemblent le groupe des néophytes en les opposant à ceux qui en ignorent le contenu en sachant néanmoins qu'une série d'informations essentielles leur échappe. Un accord tacite règne dans la communauté autour d'un clivage qui nourrit les relations sociales et oppose par exemple les hommes et les femmes, les jeunes et les autres, etc. Pour les initiés un savoir-taire redouble le savoir-dire des discussions courantes. Des lois du silence, là comme ailleurs, distribuent le licite d'une parole dont les enjeux sociaux ne sont jamais anodins. Le rite de passage appelle la révélation de données fondatrices du lien social à propos des masques, des ornements, des rites, de leurs protagonistes, des mythes, etc. Le novice accède de manière privilégiée au système de sens de son groupe, on lui enseigne à devenir pleinement membre de la communauté en lui transmettant des connaissances dont l'accès n'est pas donné à tous. Le rite classe les jeunes selon leur appartenance lignagère, et les distingue les uns les autres par les secrets détenus qui ne sont pas ceux des autres groupes, ou bien il les réunit ensemble, selon leur classe d'âge, en leur dispensant le même enseignement. Mais le privilège de savoir se paie du dépit de ceux qui ne savent pas ou sont les possesseurs d'un secret d'une autre sorte.

Le secret vaut autant dans son contenu que dans sa forme et sa destination qui consistent d'abord à unir autour de lui en séparant ceux qui savent d'un groupe plus large. Marque de reconnaissance et d'affiliation, il crée du lien chez ceux qui le détiennent en les distinguant des autres. Le secret leur apprend à se taire, à maîtriser leur parole. Certes, il est parfois futile, suscitant même l'ironie, mais ce presque rien commande une structure où chacun trouve sa place selon son degré d'initiation (Jamin, 1977, 104 *sq.* ; Zahan, 1963, 150-

151). Et là, s'il est dérisoire dans son contenu, sa forme est lourde de conséquence. Il favorise l'aspiration à s'en rendre digne chez ceux qui sont encore trop jeunes, mais aussi pour ceux qui n'y ont pas accès (les femmes notamment). Le niveau de connaissance ou d'accessibilité du secret dessine un ordre statutaire rigide qui alimente l'organisation de la société. Enseignement, dévoilement, le rite de passage est donc simultanément marquage, mise au secret, octroi d'un privilège. Il affirme la division de la société (notamment sexuelle) entre ceux qui savent et les autres, tenus à l'écart. Le silence attaché au secret hiérarchise le groupe. Dans le contexte de la concurrence entre classes d'âge et lignages au sein des sociétés lignagères d'Afrique occidentale, par exemple, Jean Jamin insiste sur le jeu de pouvoir que nourrit l'existence des secrets initiatiques. "Qu'il soit de l'ordre du procédé ou de la supercherie, écrit Jamin, de l'ordre de la tactique ou de la stratégie, ou encore celui de la confiscation, le secret a une fonction distanciatrice et une valeur hiérarchique. En maintenant ou en affirmant des zones d'ombre ou d'incertitude, il démultiplie les lieux sociaux de reproduction culturelle, soit en réservant certains savoirs à certaines catégories sociales, soit en censurant leur expression" (Jamin, 1977, 124)[44]. Dans ce contexte sociologique, le silence est un gardien de la tradition. Il brouille les pistes, et surtout il maintient les cloisonnements entre les groupes.

Le secret transforme un savoir en privilège. Le silence qui lui est associé est un pouvoir, une mise à distance de l'autre qui l'ignore sans même savoir qu'il existe, ou bien au contraire qui cherche à se l'approprier ayant eu vent de son existence. Il consolide une position relationnelle ou statutaire en tenant les autres éloignés d'une donnée qui modifierait leur existence si elle venait à jour. Contrôle efficace sur ceux qui seraient intéressés à son dévoilement, mais n'en savent rien. Plus subtil encore si le secret est connu comme forme mais son contenu ignoré, il donne à celui qui le détient un moyen de pression accru, un pouvoir supplémentaire étayé sur un enjeu symbolique. M. Houseman distingue ainsi les secrets initiatiques "dissimulés" et d'autres qui sont "affirmés". Les femmes ont parfois connaissance du secret qui entoure par exemple les masques, dans certaines sociétés, elles savent que ce ne sont pas là des esprits, mais les hommes de leur village. Tacitement, elles consentent au "comme si". La loi du silence touche ici moins le contenu du secret que son

énonciation (Zempleni, 1996, 36). Le savoir-taire est une figure sociale du silence qui protège l'organisation sociale et vise à sa pérennité.

Les ruses de l'inconscient

À la limite du secret, un savoir commun peut être intentionnellement tu à cause de la douleur qu'il éveillerait à nouveau par son évocation : la mort d'un enfant, un deuil non accompli, une "faute" morale commise par l'un des membres du groupe (inceste, abandon, adultère, etc.), un drame de famille (suicide, crime, etc.), etc. Une consigne de silence efface d'un trait malhabile une part de l'histoire commune pour conjurer une souffrance qui, d'être en permanence déniée, contraint l'ensemble des relations sociales. Ceux qui la connaissent ne cessent d'adosser leurs pensées ou leurs actions à l'impératif de la cacher. La proscription de l'événement naît de l'impossibilité de l'entendre énoncer à cause de la douleur toujours à fleur de peau qu'il avive. Comme si son rappel dans les mots soulevait le risque de sa répétition dans les faits. En s'arc-boutant sur le drame, l'intention est de le réduire au silence, de le refouler au plus loin de la mémoire avec l'espoir que le temps en atténue la brûlure. Et surtout que sa connaissance épargne les membres de la famille tenus à l'écart "pour leur bien", trop jeunes, par exemple, ou même non encore nés au moment des faits. La conservation du secret vise à prévenir l'intrusion de significations qui risqueraient de percuter les fondements mêmes de leur rapport au monde. La barrière de silence est une protection en faveur d'un ordre des choses impliquant des relations affectives identifiées et durables dont toute mise en question provoquerait un démantèlement brutal et irrémédiable. La levée du secret est censée contenir une force disruptive qui menacerait la définition de soi de celui qui l'ignore encore. Du moins telle est la croyance de ceux qui s'efforcent ainsi de le protéger à son insu, en en faisant souvent sans le vouloir une victime du non-dit, de la stase de sens qui commande son existence sans qu'il le sache tout à fait.

Pierre angulaire de la méconnaissance de soi, le secret familial nourrit souvent de façon occulte toute l'économie psychique d'un sujet contraint de répéter, sur une autre scène, une histoire qui ne le concerne que dans des ricochets morbides dont il n'est en rien le contemporain. L'inconscient n'a pas

d'histoire, il est intemporel, il héberge des faits brûlants touchant des générations antérieures mais qu'il récrit au présent sous la forme du symptôme ou de la souffrance. Il y a une pathologie du secret. Des manières maladroites de protéger l'autre par le silence se révèlent contenir de redoutables forces de destruction. Loin de sauvegarder l'identité elles y ouvrent des brèches d'où s'écoule une souffrance diffuse, une vulnérabilité particulière, une santé chancelante, etc. Le souci d'épargner ceux qui viennent après enkyste dans le lien généalogique des zones de perturbation créant des "cryptes" (Abraham, Torok, 1978 ; Dumas, 1985) recelant des "fantômes" venant hanter l'existence et libérant des courants morbides dans le rapport au monde du sujet.

En taisant le drame, on ne le fait pas disparaître. Il continue à perturber ceux qui en ont connaissance et donc à alimenter à leur insu leur conduite face à ceux qu'ils souhaitent naïvement protéger. Le déni est une forme perverse et psychiquement coûteuse de défense. L'inavouable poursuit son travail de sape dans l'inconscient, le fantôme se manifeste par des actes ou des pensées, des paroles ou des images qui s'imposent au sujet, paraissent en rupture avec son comportement ordinaire, il se traduit aussi par des accidents ou des maladies dont l'irruption est en lien symbolique étroit avec l'événement que la famille cherche à dissimuler (répétition du drame, anniversaire d'un décès, etc.). La "crypte" est un espace hanté de l'inconscient où est entreposé dans un équilibre instable l'"impensé généalogique" qui maintient ainsi sa puissance de mort sur des générations ultérieures par des fuites innombrables. Le silence de plomb qui pèse sur une origine, un événement, un décès contient en germe non seulement la souffrance, mais aussi, dans certaines circonstances, la psychose, l'autisme, ou encore la maltraitance de l'enfant, l'impossibilité de l'investir d'un amour suffisant, et cela sans que celui-ci puisse comprendre les raisons de la réticence à son égard. Le sujet ne cesse de s'acquitter par son mal de vivre d'une dette qui ne le concerne pas, mais dont le ricochet à travers les générations le frappe de plein fouet. Le fantôme transforme l'existence en destin tout orienté par un événement ancien qui, de n'avoir jamais été nommé, conserve toute sa puissance de démantèlement. Seule la levée du silence donne au sujet les moyens de s'opposer en connaissance de cause aux forces qui freinent son appétit de vivre : l'aveu, ou encore parfois le processus analytique, donnent un corps et un visage à l'événement autrefois proscrit, le sens

reconstruit alors la cohérence passée d'une histoire, la nomination ayant délogé le fantôme.

Psychanalyse et silence

L'histoire de la psychanalyse est comme la longue conquête d'un silence venant bouleverser le régime antérieur de la parole en psychiatrie, et plus largement son rapport à la souffrance. Le recours au silence rend le thérapeute plus disponible à l'écoute de la parole d'un patient suivant les méandres de son cheminement au fil de l'inconscient. La mise en évidence des vertus du silence dans une démarche thérapeutique résulte d'abord d'une demande de Emmy Von M. à une époque où Freud use encore de la méthode cathartique. Alors que Emmy lui fait part de ses douleurs gastriques, Freud lui donne aussitôt une interprétation sur leur origine. Mais la jeune femme ne s'en laisse pas conter et intime à son thérapeute de se taire et de l'écouter. "Elle me dit alors d'un ton bourru, écrit Freud, qu'il ne faut pas toujours lui demander d'où provient ceci ou cela mais la laisser raconter ce qu'elle a à dire" (Freud, Breuer, 1956, 48)[45]. Freud prend acte de l'exigence légitime de sa patiente d'être écoutée afin d'être entendue et donc à aller sans être interrompue au terme de son propos. L'analyste se doit de mieux connaître la trajectoire personnelle de son patient et son débat intime avec l'inconscient avant de prétendre intervenir sans fausse note et sans induction. Il faudra cependant du temps pour que l'écoute prenne une importance thérapeutique décisive dans la psychanalyse. Le silence gardé par Freud lors des premières analyses, avec l'homme aux rats ou avec l'homme aux loups, évoque davantage la réserve. Freud intervient sans relâche, n'hésite pas à pousser ses patients dans leurs retranchements. Après l'opération subie pour son cancer à la mâchoire, gêné par sa prothèse, il se tient davantage en retrait, plus disponible à l'écoute ; plus tard, par la force des choses, ayant des difficultés à entendre, il découvre en même temps que ses patients que l'analyse n'avait finalement pas tant besoin du propos régulier du thérapeute pour s'alimenter (Mannoni, 1974).

Le silence de l'analyste n'est ni un mutisme ni un vide, un rien de parole ou de sens, car sa présence n'en contient pas moins les significations que le patient lui prête. Il ne s'agit pas de ne susciter aucun bruit, d'être absent, mais de se

taire, c'est-à-dire de témoigner d'un silence actif, lourd d'une tension qui maintient le patient en éveil. L'analyste pourrait parler, mais il choisit de s'abstenir pour être mieux à l'écoute et pour que sa parole résonne davantage quand il la prend. Freud recommande que son inconscient se greffe sur celui de son patient à travers une attention "flottante", évitant une fixation trop rigide sur la parole énoncée, de crainte d'imprimer une influence trop personnelle sur le déroulement de la cure. "Voici comment doit s'énoncer la règle imposée au médecin, écrit Freud : éviter de laisser s'exercer sur sa faculté d'observation quelque influence que ce soit et se fier entièrement à sa 'mémoire inconsciente' ou, en langage technique simple, écouter sans se préoccuper de savoir si l'on va retenir quelque chose" (Freud, 1970, 62). L'ouverture à l'autre ainsi créée est destinée à favoriser la saisie de l'inconscient. L'abstention ouvre une disponibilité face à celui qui use de la parole. Le thérapeute est en prise sur son patient, sa tâche n'est pas seulement d'écouter, ce qui n'accorderait de souveraineté qu'à la parole émise, mais aussi d'entendre, ce qui laisse place à la mise en jeu des autres sens, et aussi à une attention particulière au silence qui dit les choses sur un autre mode et exige une oreille qui ne se satisfait pas de la seule audition. En analyse, même lorsque le patient se tait, il parle à son insu par sa posture, ses gestes, ses mimiques. La voix tue est débordée par le bavardage et la naïveté du corps qui énonce à sa manière la tension. En psychanalyse le silence est toujours l'équivalent d'une parole, d'une présence. "Je soupçonne, écrit Searles, que mon silence est mon outil thérapeutique le plus fiable dans le traitement de mes patients, de quelque caractère nosologique qu'ils relèvent… Pour chaque patient, un moment est venu dans sa cure où il a constaté avec surprise : 'votre silence doit vraiment arriver jusqu'à moi', alors que toutes, ou presque toutes, mes interprétations formulées verbalement y avaient échoué" (Searles, 1986, 11). Le silence, ici, n'est pas une lacune du sens, il est plein d'une présence active, d'une ouverture à l'autre, il est une disponibilité au sens.

N'étant pas soumise aux règles de la conversation, l'analyse induit en permanence un décalage entre l'habilitation de parole du thérapeute, qui se tait le plus souvent, et celle d'un patient qui, en principe, soutient la cure de son discours sur un mode dont il n'aurait guère l'opportunité en d'autres circonstances. La psychanalyse invite à la parole dans un cadre défini qui

s'impose à l'individu en dehors des routines de la vie quotidienne puisqu'il s'agit de parler de soi sans censure face à un thérapeute qui se tait et écoute, s'efface en tant que sujet, et dont les rares interventions consistent à encourager la parole ou à demander un approfondissement, à relancer un propos ou à interpréter une donnée saisie au vol.

L'autre rupture introduite par le dispositif ne porte plus seulement sur la forme de l'échange de parole, mais sur son contenu : il ne s'agit pas de parler de choses et d'autres au gré du moment, mais de laisser libre cours à l'intériorité, à ce qui justement est tu dans les conversations ordinaires : blessures d'enfance, sexualité frustrée ou fantasme érotique, associations libres *(frier Einfall)*, etc. L'analyste demande au patient d'énoncer sans résistance ce qui lui vient à l'esprit, sans préjuger de son intérêt, sans se censurer. Mais lui-même garde la distance et la discrétion sur son univers intime. L'établissement dans une relation dont la réciprocité n'est pas de mise éclaire sous un jour plus brûlant la peur, l'angoisse, les blessures symboliques. D'en parler encore et encore, sans recevoir jamais de réponse, sans connaître l'histoire intime de son auditeur, amène le patient à se saisir de soi, à reprendre inlassablement sa question. La dissymétrie de la relation entre le thérapeute et son patient invite le second à la parole afin qu'il cherche à pénétrer par lui-même les arcanes de son manque-à-être, qu'il mette les mots appropriés sur ce qui l'empêche de se rejoindre et motive le recours à une autre personne. Le silence relatif de l'analyste crée chez le patient la distance entre soi et soi, elle empêche la distraction qui favorise la fuite permanente, il force à se regarder en face, invite à se dire, à accoucher de soi dans un miroir sans complaisance. Le thérapeute est le garant d'un cadre symbolique sans lequel l'échange deviendrait impossible. Il se réserve le droit d'intervenir non pas selon la ritualité ordinaire de la prise de parole dans la conversation, mais selon ce que sa technique lui dicte.

Le silence est une matière de sens qui marque une résistance ou une ouverture du patient, mais il n'est pas sa propriété privée, l'analyste est mis lui-même à l'épreuve de ce silence et son intervention pour le briser ou son abstention le laissant s'installer n'indiquent pas seulement sa professionnalité, son intuition sur la manière de mener les séances, mais aussi sa psychologie propre. Plus encore, si le silence porte une signification différente pour l'un et

l'autre il s'inscrit également entre eux, il les lie ensemble et présente ainsi une troisième facette. Le silence de la cure est bruyant des agissements corporels de leur mutuelle présence. Si le patient se révèle par son attitude, ses mimiques ou ses mouvements, l'analyste également bouge, écoute avec plus ou moins d'attention, est soudain aux aguets ou lutte contre l'ennui, prend des notes, ne tient plus en place ou somnole, hésite à intervenir, son regard scrute son patient, médite sur un prochain article ou s'attarde à la fenêtre. Il regrette de ne pas avoir saisi au bond un propos révélateur, ou s'efforce de faire coïncider une formation et une intuition parfois en désaccord. Le silence du thérapeute, en écho à celui du patient, est bruissant parfois d'une agitation intérieure qui cherche une issue propice.

Le silence n'est pas seulement une résistance, une manière d'esquive, une valeur négative à surmonter ou un symptôme à débouter, la cure ne se déroule pas à travers la seule souveraineté du langage. Il est le garant de la souveraineté d'un rythme nécessaire qui protège l'économie psychique d'un patient craignant d'être bousculé sans bénéfice ou au risque de perdre son enracinement dans le monde. Face à une précipitation qui l'effraie car il ne sait pas encore s'il est suffisamment armé pour avancer, il oppose sa retenue que seule dénoue le temps et le travail de l'inconscient. En progressant à son pas il conjure sa peur de l'effondrement, et le silence est aussi pour lui un outil, un balancier lui permettant de tenir sa peur à distance face à ce qu'il perçoit en lui d'abîme. Selon Freud, en revanche, l'arrêt de parole d'un patient est souvent l'indice d'une défense associée à une pensée sollicitant la personne du thérapeute. "Une fois cette explication donnée, écrit-il, l'obstacle est surmonté ou tout au moins l'absence d'associations s'est transformée en un refus de parler" (Freud, 1970, 52). Citant Élisabeth Von R., à un moment où il use encore de contact physique, ici de pression sur le front de sa patiente, Freud explique qu'il lui prend la tête lorsqu'elle cesse de parler car "le silence pouvait être interprété de deux façons : ou bien Élisabeth exerçait sa critique sur l'idée apparue, la trouvant trop dénuée de valeur ou non conforme à la question posée, ce qu'elle n'aurait pas dû faire ; ou bien elle craignait de la révéler, parce que cette confession lui aurait été désagréable. Je ne cédais plus désormais quand elle prétendait n'avoir pensé à rien… En insistant ainsi, j'arrivais vraiment à obtenir qu'aucune pression ne demeurât inefficace" (Freud, 1956,

121-122). Quand le transfert se noue, le silence, au-delà de la simple nécessité de l'écoute ou des pauses du dialogue, prend le sens d'une ouverture livrée à l'attention de l'analyste (Nasio, 1987, 227). Loin d'être seulement une défense à combattre il est aussi une forme appropriée de réponse, traduisant l'émergence d'une signification qui se suffit à elle-même sans avoir le besoin de se formuler une autre fois dans la parole. Il n'est pas un vide, mais une autre manière de porter en soi la question de la présence au monde.

Le silence de l'analyste n'a pas la même signification au long du déroulement de la cure et, davantage encore, selon la résonance intérieure des propos tenus par le patient. Ce dernier lui prête une attention plus ou moins vive selon les circonstances. Butant contre le sentiment aigu de sa présence, le sujet n'a parfois d'autre choix que de se taire, dit Lacan, et "recule même devant l'ombre de sa demande" (1966, 589). À d'autres moments, quand le patient est déchiré entre la volonté contradictoire de dire quelque chose ou de se réfugier dans le silence, il tourne autour de son dilemme, gagne du temps par des propos insignifiants, des détours qui ne mènent nulle part. Il hésite avant de se taire, soucieux malgré tout de ce qu'il souhaite énoncer. L'inconfort de la situation force à la diversion d'une parole sans épaisseur, elle-même gênante de banalité. La parole est parfois utilisée à la manière d'une forteresse sonore pour éloigner le thérapeute, noyer son attention dans une profusion de mots visant à provoquer la torpeur, elle dresse un bavardage inlassable pour dissiper l'angoisse, couper le lien avec l'analyste, le réduire à l'impuissance. La parole est alors le meilleur moyen de ne rien dire. "Le dia-logos est chirurgicalement coupé", dit Resnik (1973, 108). Le silence persistant de l'analyste traque la complaisance ou la résistance du patient, elle le contraint à se dévoiler, il est un encouragement à se dire justement par la vacance qu'il maintient, la rupture des conventions sociales des tours de parole qui finit par rendre pénible l'insignifiance d'un propos happé par la brûlure de l'événement et qui papillonne autour sans pouvoir s'en défendre en le nommant. "À un certain moment de l'analyse, écrit T. Reik, le silence même de l'analyste devient un facteur favorisant la réciprocité des forces émotionnelles. Il paraît interdire que l'on passe par-dessus les problèmes et fait prendre conscience de ce que cachent des remarques sur le temps ou la bibliothèque qui se trouve là" (1976, 119-120).

En résonance avec le transfert, le silence de l'analyste agit comme un "abat-voix" (Reik), il confère à toute parole prononcée une épaisseur dont le patient ne se doutait pas toujours. Il lui donne sa consistance affective en le laissant vacant, disponible pour devenir l'Autre, surface réfléchissante où se révèle l'inconscient et où prend signification le refoulé d'une histoire. La personne de l'analyste s'efface pour donner corps à un drame d'enfance jamais tout à fait assumé. Le fait d'arracher au silence un dire douloureux pour l'énoncer dans ces circonstances amène à l'entendre autrement, à être entamé soi-même par la conséquence du propos. Même si l'analyste se tait à ce moment, sa présence enlumine une parole dont la portée est incomparablement accentuée d'avoir été entendue sur le fond d'une attente alourdie par le transfert. "Il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence pourvu qu'elle ait un auditeur… et c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse" (Lacan, 1966, 247). La réserve de l'analyste alimente la croyance du patient qu'il n'ignore rien de lui mais qu'il attend seulement le moment favorable à la révélation. Elle est vibrante à son attention, contenant l'annonce virtuelle du secret pressenti que le "sujet supposé savoir" conserve encore par-devers lui, mais qu'il ne manquera pas d'énoncer un jour. Le transfert donne un poids considérable à sa présence et à ses moindres manifestations. Ses faits et gestes prennent une signification parfois redoutable. Il hante les pensées et les rêves de l'analysant anxieux du moindre mot de sa part, impatient de lui raconter son rêve, d'entendre son éventuel commentaire. S'il s'est tu son attention est en éveil jusqu'à la prochaine séance, interrogeant sans cesse les raisons d'une telle abstention, lui prêtant mille significations contradictoires. Le silence de l'analyste remue l'inconscient du sujet, le force à réfléchir aux incidences de sa parole ou aux images de ses rêves. Perçu à travers le filtre du transfert ce retrait est vécu comme volontaire et propice, ou à l'inverse menaçant ou indifférent. Il n'est pas sans amener un douloureux travail sur soi. "Les heures les plus intenses et les plus utiles de ma véritable analyse ont été les heures 'blanches', sans aucun échange de mot, écrit F. Camon. Il restait si parfaitement silencieux que j'avais l'impression, et parfois la certitude, qu'il était parti. Puis, au bout d'une demi-heure, je percevais le tapotement de son index sur sa cigarette, et croyait même entendre la cendre tomber sur la soucoupe. Il était donc bien là[46]."

Au fil du temps la qualité même du silence se transforme du fait de la connivence créée par la régularité des séances, le travail du transfert animant à son corps défendant le patient. L'écoute de l'analyste se transforme avec la connaissance progressive qu'il prend de celui qui, inlassablement, parle ou se tait dans l'atmosphère feutrée de son cabinet. Toute modification de l'écoute change la signification du silence et affecte la parole ou le sentiment du patient. Les conditions de la cure en sont affectées. Searles, très attentif à cette dimension, dit sa conviction que s'il découvre "chez un malade un conflit en grande partie inconscient sur lequel [il] garde un silence de plusieurs mois, voire de plusieurs années parce qu'[il] sai[t] qu'il serait prématuré d'en formuler une interprétation, cette découverte même transforme [s]a capacité de réagir ou de participer tacitement à ce qu'il vit… Ces modifications joueront-elles dans le sens de plus de séduction ou de plus de distance, ou plutôt d'une combinaison des deux, je ne sais. Mais il est certain que le patient les perçoit, peu importe à quel niveau de l'inconscient ou du préconscient. Et il est aussi probable qu'elles l'aident à prendre conscience des sentiments et des souvenirs en question et à écouter et assimiler les interprétations verbales portant sur ce matériel auparavant inconscient" (Searles, 1986, 12). L'enveloppe du silence commande à sa manière le trajet de l'analysant dans les multiples itinéraires de sens qui se pressent devant lui. Elle module les péripéties du parcours. Elle est la matière dont se nourrit la résonance mutuelle des inconscients. Entendement du silence, non seulement dans l'intervalle entre deux prises de parole, mais aussi dans la trame de sens des mots, leur part muette, cependant audible à cause du manque qu'ils révèlent.

Le transfert noue les inconscients, mais aussi les corps qu'il travaille silencieusement au point de les faire parfois retentir de mots non prononcés, souffrances diffuses, malaises, qui parfois n'épargnent pas l'analyste. Didier Dumas se souvient du mutisme obstiné d'une jeune femme qui lui faisait mal au ventre toute la durée des séances. Ces douleurs disparaissent enfin quand le travail du silence a mûri une parole osant formuler son désir. Sa patiente lui avoue un jour : "Je voulais vous dire que je voulais être dans votre ventre." La mise en mot du transfert libère aussitôt l'analyste des crispations qui l'incommodaient avec insistance depuis des mois. Elle symbolise dans le ventre de l'Autre un enfant mort dont il reste ensuite à élucider la signification qu'il

revêt encore dans une histoire intime. Mais une avancée décisive a été accomplie dans un accouchement pénible qui ne pouvait se faire autrement que par la longue épreuve du silence (Dumas, 1985, 17-25). Le tourment du non-dit percute le corps tant que sa formulation n'a pas franchi les lèvres ou la conscience du patient. Le symptôme est une traduction malheureuse du silence, un mot qui manque, un sens à saisir dont la quête est semée d'embûches, de repentirs, d'esquives, de paroles futiles ou douloureuses. Le retrait vigilant de l'analyste est un appel du sens à se dire afin que disparaisse le symptôme dont le soliloque entrave l'existence.

Le silence appelle chez le patient la réplique du sens qui sourd à son corps défendant et restaure ensuite un sentiment plus large de sa présence au monde. Du moins telle est l'incitation, une invitation pour lui à prendre la parole et à se dire : "Qui nierait que l'analyse, c'est d'abord cela, écrit F. Gantheret, et d'abord pour l'analyste : l'espoir fou du mot vrai, né dans le creux humide du silence, qui dira en vrai ce malheur et sa cause et son sens, qui le dira si royalement qu'il le dissipera dans le temps même de son dit, dans un éclair de lumière" (Gantheret, 1981, 25). L'existence n'a de sens que d'être manquée au point de l'objet absolu du désir, et précisément par là même, de n'être jamais vraiment accomplie, elle reste dans l'inachèvement et se nourrit de l'impatience et du rêve que rien n'est encore tout à fait perdu. La psychanalyse est une voie royale de cheminement au fil de cette quête, c'est pourquoi le silence l'accompagne avec la gravité particulière de toute mise à nu.

Hors de la psychanalyse, dans la vie ordinaire, une attention tout entière vouée à l'écoute par discrétion, générosité, professionnalité ou mutité, et qui donc ne mesure pas le temps de celui qui parle, déclenche souvent confession, détour autorisant une distance propice avec soi, un miroir déformant où mieux percevoir ses facettes ignorées. Elle procure aussi parfois le sentiment d'être enfin compris, de vivre une communion sans défaut. L'autre, le visage ouvert, absorbé par son écoute, ne venant pas, ou rarement, rompre la soif de se dire, dispense la compréhension (même s'il n'en est rien). L'acquiescement a valeur d'une reconnaissance de soi qui irradie celui qui parle. Dans le roman de Carson McCullers, *Le cœur est un chasseur solitaire*, le personnage de Singer, muet de naissance, propose ainsi sa présence tranquille et disponible. Son silence cristallise les confessions de son entourage. Ne pouvant répondre, il

offre une patience infinie devant le déluge de mots qu'il reçoit des uns et des autres, chacun ayant la merveilleuse impression d'avoir été enfin compris, "et, peut-être plus[47]". Aucune parole de sa part ne dissipe l'illusion. L'un des personnages se confiant régulièrement à lui donne le sentiment général des autres : "L'expression de ses yeux incitait à penser qu'il avait entendu des choses que personne n'avait jamais entendues avant lui, qu'il savait des choses que personne n'avait encore jamais devinées. Il ne semblait pas tout à fait humain[48]." La mutité de Singer, son impossibilité à démentir d'un mot les imaginaires qui se nouent sur sa personne, font de lui le dépositaire d'un secret dont chacun pense qu'il le concerne au premier chef et au plus intime. L'homme incarne ainsi la pièce manquante de leur histoire dont ils espèrent recevoir la révélation. Leur parole empressée à son égard, leur soif d'être à ses côtés, manifestent la brûlure de la conviction que leur interlocuteur "sait". Dans ses déambulations à travers la ville Singer s'offre sans le vouloir en surface de projection. Il recueille les confidences, les ressentiments, les désirs enfouis de ceux qui lui adressent la parole. Le silence de Singer rayonne de toutes les réponses possibles, celles que l'on rêve d'entendre et que l'imagination pourvoit à foison sans avoir besoin qu'elles soient prononcées. Pourtant Singer ne comprend guère ces drames minuscules dont on l'entretient journellement et qui déchirent l'existence de ceux qui lui parlent avec passion. Il se contente simplement d'être là et de recevoir leur parole sans même éprouver de compassion à leur égard. Singer est à son tour dans une relation ambiguë avec son compagnon, également muet, sans doute un peu débile, et qui manifestement connaît mal le langage des signes. Les mains de Singer pourtant s'agitent inlassablement, mais il ignore au fond s'il est compris. Il n'y attache aucune importance, convaincu que la balourdise de son ami dissimule une formidable sagesse. Et la relation singulière qui prête à celui qui se tait et écoute une pénétration morale hors du commun se reproduit en sa faveur.

Silence des institutions

Il existe une autre discipline du silence, celle qui préside au fonctionnement des lieux de la vie sociale. La ritualité qui imprime les mouvements, les mimiques ou la position des acteurs est régie par les rites d'interaction en

usage. Elle inscrit dans une symbolique de l'espace et du temps une symbolique des visages et des corps, un usage propre de la parole. La poursuite de certaines activités appelle la suspension des manifestations orales. Un film dans une salle de cinéma, une représentation de théâtre, un concert, une chorégraphie, une conférence, un cours, etc., amènent dès leur commencement une cessation des bavardages ou des déplacements. La règle n'est pas universelle, les salles de cinéma, par exemple, ressemblent dans certains pays à des cours de récréation où l'on s'interpelle bruyamment, où l'on soutient de la voix les efforts du héros et où l'on vilipende les méchants. Dans nos sociétés en revanche les conditions de réception de l'œuvre reposent sur la contemplation muette des spectateurs. On délègue son pouvoir de parole à ceux dont la tâche est de donner corps à la mise en œuvre.

Dans une salle de sport, la ritualité corporelle autorise le cri, l'insulte, les mouvements brusques, les acclamations, les appels d'un gradin à un autre, les applaudissements venant fêter une prouesse. Le corps s'y donne dans une jubilation qui accompagne bruyamment les péripéties du jeu. La licence corporelle dont témoigne les supporters est cependant régie par un ordre secret s'imposant à leur insu dès lors qu'ils pénètrent la salle ou le stade. Si l'on n'imagine pas un stade pétri de silence, on ne conçoit guère une salle de théâtre avec des spectateurs vociférants ou se congratulant bruyamment en hommage aux performances des comédiens. Il n'y a pas là relâchement et ailleurs contention : deux formes distinctes se donnent à lire, mais la trame où elles s'inscrivent répond à une nécessité collective de mise en scène du lien social.

Au théâtre, on entend les respirations, les toux, les changements de position sur les fauteuils, on perçoit les manifestations d'ennui, ou le départ éventuel d'un spectateur qui focalise un instant une part de l'attention. La scène impose une singulière proximité physique dans un contexte social où toute manifestation corporelle est gênante en ce qu'elle rompt la concentration des voisins ou des comédiens. La mise en jeu de l'effacement du corps (Le Breton, 1990) connaît dans la vie quotidienne des conditions propices à son exercice ; dans une salle de théâtre enrobée de silence, les manifestations du corps des autres sont une gêne, un peu comme dans un compartiment de train ou un ascenseur, où il convient de montrer rituellement la transparence de l'autre, tout en orchestrant sa propre disparition. La règle implicite est celle de la

discrétion, c'est-à-dire l'effort rituel de ne faire qu'un avec ses voisins, de ne pas s'en détacher au risque de les incommoder. La salle est un seul corps et un seul visage, un miroir complaisant aux faits et gestes des personnages. Le spectateur est sensé se tenir immobile ; s'il change de position, étend ses jambes ou se croise les bras, il est tenu de le faire sans démonstration excessive, à moins qu'il ne veuille témoigner à toute l'assistance de l'étendue de son ennui. Le statut de sa présence n'échappe pas aux feux des projecteurs qu'est la vigilance des voisins. Tout bruit malencontreux risque de démobiliser les comédiens et de gêner l'assistance. Le silence est aussi de règle. Au théâtre seul le comédien dispose d'une voix. Dans la salle le moindre chuchotement envahit l'espace comme un bruit assourdissant, il dérange les spectateurs à qui il rappelle l'artifice de la situation et l'absurdité de se passionner pour une histoire quelconque jouée par une poignée de comédiens qui répètent chaque jour les mêmes scènes avant de rentrer chez eux. Il trouble le comédien en lui faisant craindre que sa prestation ne soit médiocre ou le spectacle ennuyeux. S'il se prolonge, le chuchotement risque de rompre le fragile édifice échafaudé sur une série de simulacres, il résonne comme les trompettes de Jéricho. Dans le silence particulier de la salle qui naît de la retenue du souffle, de la contrainte des mouvements et des émotions, de l'attente tranquille des péripéties, toute manifestation intempestive d'un spectateur a valeur de cri, d'objection au jeu des comédiens ou au texte de la pièce, elle attente au fondement de la cérémonie, même si telle n'est pas son intention. Nul échange réparateur n'a place au théâtre sous peine d'incommoder davantage encore. L'excuse lancée à la cantonade de l'homme enrhumé ou agité ajouterait au désordre. À la limite, l'irritation d'un spectateur évaluant chez le fauteur de trouble une mauvaise volonté manifeste se traduit par un "chut" plus ou moins discret qui rappelle de manière autoritaire le gêneur à ses devoirs dans une salle de spectacle. S'il n'y a guère de limite aux prestations des comédiens, celles des spectateurs sont étroitement sous contrôle.

La revanche sur le silence éclate au moment des applaudissements et des félicitations lancées parfois à hauts cris par l'assistance. Le déferlement ritualisé du bruit est comme une réplique au silence et à la solennité qui a régné sur la scène. L'immobilité du public a disparu, les corps se détendent, la parole se libère. À l'inverse, les comédiens sont maintenant contraints, comme livrés en

pâture à la foule, sans le balancier que constituait le rôle à tenir. Lentement la foule se disperse, mais une parole diserte envahit désormais l'espace où elle a dû se taire.

Toute institution a ses règles d'usage de la parole. Un tribunal réclame le silence de l'auditoire afin de rendre la justice dans des conditions favorables. Si l'assistance se fait trop remuante, le juge a le privilège de suspendre aussitôt la séance. Des espaces particuliers imposent traditionnellement le silence : les cimetières par exemple, les lieux de mémoire associés à une tragédie et que parcourent dans le recueillement ceux qui viennent les visiter. Le silence est une forme de respect de l'événement, la soumission à une transcendance sociale qui ramène l'homme à son humilité et au rappel de la fragilité de sa condition. Les institutions ménagent aussi des lieux ou des temps de silence ou de murmure, là où les communications ne s'instaurent qu'à voix basse ou par signes afin de protéger le travail ou la concentration des autres. Les bibliothèques par exemple, même si elles sont bruissantes de mouvements furtifs, de pages qui se tournent, de déplacements précautionneux, de chuchotements, etc., notent dans leur règlement intérieur un impératif de silence. Le bruit surtout est proscrit. Les écoles, les lycées, les hôpitaux, certaines administrations ou entreprises sollicitent également le silence de leurs usagers, ou leur discrétion, dans certains lieux ou à certains moments afin de ne pas nuire à l'exercice du travail. Une cérémonie religieuse laisse la parole aux serviteurs du culte. L'assemblée ne se manifeste qu'à leur appel. Dans l'Empire romain un "silenciaire" veillait au respect du silence dans les lieux où il était de rigueur.

4. Manifestations du silence

Dans la forêt obscure
Une baie tombe
Le bruit de l'eau

Haïku

Le silence est une modalité du sens

Le silence n'est pas l'absence de sonorité, un monde sans frémissement, étale, où rien ne se ferait entendre. Le degré zéro du son, s'il peut être expérimentalement produit dans un programme de déprivation sensorielle, n'existe pas dans la nature. Tout milieu résonne de manifestations sonores particulières, même si elles sont parfois espacées, ténues, lointaines. Les étendues désertiques ou les hautes montagnes ne sont pas tout à fait muettes, encore moins les forêts, les cours de monastères elles-mêmes sont bruissantes des oiseaux, de la cloche qui sonne ou parfois des chants liturgiques émanant de l'église. Les mouvements de l'homme dans l'espace s'accompagnent d'une trace sonore, celle de ses pas, de ses gestes, de son souffle ; son immobilité n'annule pas sa respiration et les bruits du corps. Toujours l'existence palpite et fait entendre une rumeur qui rassure sur la persistance des repères essentiels. Dans une chambre insonorisée les battements du cœur, la circulation du sang, les mouvements du transit intestinal prennent une ampleur inattendue. Même la mort échappe au silence dans le lent processus de décomposition de la chair. La campagne est davantage associée au silence dans le discours des citadins, mais par opposition au monde bruyant que la ville ne cesse de produire. Car là aussi la sonorité du monde ne s'interrompt jamais. La nuit rurale elle-même est peuplée du cri des animaux, des insectes, des oiseaux nocturnes, des grenouilles, des aboiements de chiens. Le vent agite les feuilles et les branches, les troncs craquent, des animaux fuient et se dissimulent sous les fourrés ; le bruissement des rivières ou des sources n'a d'autre repos que leur assèchement.

Parfois ce sont des voix que l'obscurité et le silence portent loin de leur source, le passage d'une voiture, les hoquètements d'une machine qui peine à se mettre en marche. Et même au cœur de la ferme les meubles travaillent et leurs craquements effraient parfois dans l'immobilité apparente des lieux. Les cendres achèvent de se consumer, provoquant parfois un effondrement dans l'âtre. Et si la ferme bénéficie du confort des appareils électriques, elle connaît leur ronronnement, ou les bruits inégaux du chauffage central, des conduites d'eau, etc. Si l'impression du silence n'en demeure pas moins, elle est davantage l'effet d'une interprétation affective des lieux qu'une mesure rigoureuse des faits. Chaque région, chaque milieu, chaque endroit propose au fil des heures de la nuit et du jour un paysage de bruits et de silences qui lui appartient en propre. C'est seulement à cause de sa confrontation à un monde sans parole et sans autre que le Robinson de Daniel Defoe dit s'engager "dans la relation mélancolique d'une vie silencieuse" quand il retrace dans son journal les épisodes de son existence insulaire.

Des sons se coulent au sein du silence sans en déranger l'ordonnance. Parfois même ils en révèlent la présence et mettent en évidence la qualité auditive d'abord inaperçue d'un lieu. Même si le bruissement du monde ne cesse jamais, connaissant seulement des variations différentes au gré des heures, des jours et des saisons, certains lieux n'en donnent pas moins le sentiment d'une approche du silence : une source se frayant un chemin parmi les pierres, une rivière venant doucement lécher le sable, le cri d'une chouette au cœur de la nuit, le saut d'une carpe à la surface du lac, le crissement de la neige sous les pas ou le craquement d'une pomme de pin sous le soleil donnent un relief au silence. Leur manifestation accentue le sentiment de paix qui émane du lieu. Ce sont des créations du silence, non par défaut mais parce que le spectacle du monde n'y est recouvert d'aucun parasite, d'aucun bruit. "Il semble, dit Bachelard, que pour bien entendre le silence notre âme ait besoin de quelque chose qui se taise" (Bachelard, 1942, 258). Albert Camus, cheminant parmi les ruines de Djemila, observe un "grand silence lourd et sans fêlure, quelque chose comme l'équilibre d'une balance. Des cris d'oiseaux, le son feutré de la flûte à trois trous, un piétinement de chèvres, des rumeurs venues du ciel, autant de bruits qui faisaient le silence et la désolation de ces lieux[49]". La tonalité du silence se détache des bruits qui l'environnent et lui donnent son

relief particulier. Le son de la cloche d'une église qui sonne les heures diffère selon les moments du jour, à l'aube, à midi, le soir, la nuit ; selon les saisons, s'il neige, s'il pleut, si le soleil brûle la campagne ; selon les emplacements du village, de la maison, si on l'entend près d'un ruisseau, d'un lac, d'un jardin, d'une forêt avoisinante ; et surtout selon la qualité de l'écoute de l'homme qui varie en fonction de ses différents états affectifs. Le son lui-même ne change pas, mais sa signification et ses conséquences. Le silence n'est jamais une réalité en soi, mais une relation, il se donne toujours pour la condition humaine à l'intérieur d'un rapport au monde.

Le silence n'est pas seulement une certaine modalité du son, il est d'abord une certaine modalité du sens. La grâce d'un son en éveille parfois l'acuité au passant dont la sensibilité insuffisamment en éveil aurait négligé la trouvaille. Proust se souvient des promenades de son enfance du côté de Guermantes : "On gagnait le mail entre les arbres duquel apparaissait le clocher de Saint-Hilaire. Et j'aurais voulu pouvoir m'asseoir là et rester toute la journée à lire en écoutant les cloches ; car il faisait si beau et si tranquille que, quand sonnait l'heure, on aurait dit non qu'elle rompait le calme du jour, mais qu'elle le débarrassait de ce qu'il contenait et que le clocher, avec l'exactitude indolente et soigneuse d'une personne qui n'a rien d'autre à faire, venait seulement – pour exprimer et laisser tomber les quelques gouttes d'or que la chaleur y avait lentement et naturellement amassées – de presser, au moment voulu, la plénitude du silence[50]." Un chemin sonore pavé d'affectivité s'efface pour faire entendre le revers tranquille du monde.

Le silence est parfois si intense qu'il sonne comme la signature d'un lieu, substance presque tangible dont la présence hante l'espace et s'impose constamment à l'attention. Lors de la nuit polaire de 1934, Richard E. Byrd hiverne seul dans l'immensité de la barrière de glace Ross dans le Sud-Arctique. En mai, après plusieurs mois de séjour, les bourrasques cessent et le froid s'atténue, un grand silence s'étend alors sur la banquise. "Parfois il me berçait, m'hypnotisait comme aurait fait une cascade ou quelque autre bruit régulier et familier. À d'autres moments j'en prenais brusquement conscience comme d'un fracas soudain… Dans mon abri, il était intense, concentré. Au milieu d'un travail, au cours d'une lecture, je sursautais parfois, les sens alertés, comme un propriétaire qui s'imagine qu'il y a un voleur chez lui… Après un

grand vent j'ai été parfois tiré brutalement d'un lourd sommeil sans savoir pourquoi jusqu'au moment où j'ai compris que mon subconscient, habitué aux grincements du tuyau du fourneau, au pilonnage des bourrasques au-dessus de ma tête, avait été dérangé par ce brusque calme[51]."

Par opposition à l'existence bruyante du citadin, le silence se donne comme une absence de bruit, comme un horizon que la technique n'a pas encore pénétré de sa puissance, une zone encore en friche que la modernité n'a pas absorbée, ou bien à l'inverse un lieu qu'elle a délibérément conçu comme une réserve de silence. Il suffit parfois que cesse un bruit continu, que le moteur de la pompe à eau ou de la voiture s'interrompe un instant pour que le silence devienne tangible, presque à portée de la main, d'une présence sensible à la fois matérielle et volatile. Marchant dans le Dolpo, une région du Népal frontalière du Tibet, P. Matthiessen et son compagnon G. Schaller ont soudain la révélation du silence où ils baignent depuis leur arrivée dans ces lieux. "'Vous rendez-vous compte que depuis septembre nous n'avons pas entendu un seul bruit de moteur, même éloigné', me dit G.S. Et c'est vrai. Aucun avion ne franchit ces vieilles montagnes. Nous nous sommes aventurés dans un autre siècle[52]." Le silence renvoie alors à une expérience antérieure à la technique, à un univers sans moteur, sans voiture, sans avion, le vestige archéologique menacé d'un autre temps. Et le retour est difficile et amer car il est aussi une progression vers le bruit après des mois de paix intérieure. "En longeant les collines de la Bheri cet après-midi, je me suis rappelé l'importance de ne pas trop parler, de ne pas bouger trop brusquement après une semaine de retraite zen et de silence… Il est capital de n'émerger que progressivement de cette chrysalide, de faire sécher ses ailes encore humides dans le calme, au soleil, comme un papillon, pour éviter un déchirement psychique trop brutal[53]." La réalité de son environnement n'est pas uniquement faite de ce que l'homme voit, mais aussi de ce qu'il entend, un univers où règne le silence ouvre une dimension particulière au sein du monde. Après ces mois de silence, il importe de ne pas se hâter, de marcher lentement vers la vallée, de se laisser porter par les heures sans les précipiter. Comme un plongeur des hauts fonds, le voyageur encore baigné de silence doit marquer des paliers pour ne pas être heurté par le vacarme de la vie sociale.

La quête du silence est alors la recherche subtile d'un univers sonore paisible appelant par contraste le recueillement personnel, la dissolution de soi dans un climat propice. "Une certaine qualité de pénombre, une absolue propreté et un silence tel que le chant d'un moustique offusquerait l'oreille sont des conditions indispensables, écrit Tanizaki. Lorsque je me trouve en pareil endroit il me plaît d'entendre une pluie douce et irrégulière[54]." Le silence est un gisement moral dont le bruit seul est l'ennemi, il traduit une modalité du sens, une interprétation par l'individu de ce qu'il entend, et une voie de repli sur soi pour retrouver le contact avec le monde. Mais il requiert parfois l'effort de le chercher, de le débusquer dans une démarche volontaire. "L'autre soir, écrit Thoreau, j'étais décidé à mettre un terme à ce vacarme futile, à marcher dans différentes directions pour voir si on ne pouvait pas trouver silence aux alentours… Je quittai le village pour remonter en bateau la rivière jusqu'au lac de Fair Haven… La rosée en train de se déposer semblait filtrer, tamiser l'air et je me sentis apaisé par le calme infini. Voilà qu'en quelque sorte je tenais le monde par la peau du cou, le maintenant sous le courant de ses propres éléments jusqu'à ce qu'il se fût noyé. Je le laissai ensuite partir avec le flot comme un chien mort. D'immenses espaces de silence s'étiraient de tous côtés, et mon être s'épanouissait en proportion pour les remplir. Ce n'est qu'ensuite que je pus pour la première fois apprécier le bruit et le trouver musical[55]."

Allié à la beauté d'un paysage le silence est un chemin menant à soi, à la réconciliation avec le monde. Moment de suspension du temps où s'ouvre un passage octroyant à l'homme la possibilité de retrouver sa place, de gagner la paix. Provision de sens, réserve morale avant le retour au vacarme du monde et aux soucis du quotidien. Le pointillé du silence goûté à différents moments de l'existence par le recours à la campagne ou au monastère, ou simplement au jardin, au parc, apparaît comme un ressourcement, un temps de repos avant de s'immerger dans le bruit entendu au sens propre et au sens figuré d'une immersion dans la civilisation urbaine. Le silence ainsi trouvé procure un sentiment aigu d'exister. Il marque un moment de dépouillement qui autorise à faire le point, à prendre ses marques, à retrouver une unité intérieure, à franchir le pas d'une décision difficile. Le silence élague l'homme et le rend à nouveau disponible, déblaie le chantier au sein duquel il se débat.

Recueillement

Les lieux de culte ou les jardins publics, les cimetières, forment des enclaves de silence où il est loisible de chercher un repos, une brève retraite hors du tumulte ambiant. Réserves de silence cernées de toute part par les avancées de l'urbanisme ou l'aménagement du territoire. On vient y reprendre souffle, se recueillir, goûter le calme que berce le *genius loci.* Le silence installe dans le monde une dimension propre, une épaisseur qui enveloppe les choses et incite à ne pas oublier la part de son regard personnel en les voyant. Le temps y passe sans hâte, à pas d'homme, appelant le repos, la méditation, le retour sur soi. Ces lieux sertis de silence se détachent du paysage en se donnant d'emblée comme propices au rassemblement de soi. On y fait provision de silence avant de retourner affronter les agitations de la ville ou de sa propre existence.

"Et maintenant éveillé, écrit A. Camus, je reconnaissais un à un les bruits imperceptibles dont était fait le silence : la basse continue des oiseaux, les soupirs légers et brefs de la mer au pied des rochers, la vibration des arbres, le chant aveugle des colonnes, le froissement des absinthes, les lézards furtifs[56]." La perception du silence dans un lieu n'est pas affaire de son, une absence de manifestations bruyantes, mais de sens, une résonance entre soi et le monde qui appelle la dimension du recueillement, le calme, la disparition de toute diversion, de toute sollicitation, la saisie de l'homme dans l'espace. Le silence est l'une des émanations temporelles de la nature. "On pénètre dans le silence comme dans une pièce obscure, écrit J. Brosse. Au début on ne voit rien, puis les linéaments des choses faiblement émergent, lueurs incertaines, changeantes, quelque temps illusoires, l'espace se divise en masses indistinctes qui bientôt elles-mêmes se fractionnent, enfin les formes s'immobilisent et s'imposent… La forêt se tait, elle retient son souffle, mais elle bruit" (Brosse, 1965, 290). Le promeneur attentif entre lentement par son écoute dans les différents cercles du silence, il entend le vent, les feuillages, les animaux, et à chaque instant il perçoit d'autres univers sonores qui peuplent l'épaisseur du silence. Il se découvre soudain un sens nouveau, non l'approfondissement de l'ouïe, mais un sens attaché à la perception du silence.

Certains lieux, voués à la célébration religieuse ou à la méditation, sont peuplés de silence et rendent impensable l'effraction d'un son ou d'une parole,

on y marche dans la crainte de rompre un équilibre fragile qui ne se prête pas à l'intervention sensible de l'homme sinon à la contemplation. Dans la forêt, le désert, la montagne ou la mer, le silence pénètre parfois si parfaitement le monde que les autres sens paraissent en comparaison désuets ou inutiles. La parole reste suffoquée, impuissante à dire la puissance de l'instant ou la solennité des lieux. Kazantzaki marche avec un ami au cœur d'une forêt du mont Athos sur le chemin pavé qui mène à Karyès. "Il semblait que nous étions entrés dans une immense église : la mer, des forêts de châtaigniers, des montagnes et par-dessus, en guise de coupole, le ciel ouvert. Je me suis tourné vers mon ami – 'Pourquoi ne parlons-nous pas ? dis-je, voulant rompre le silence qui commençait à me peser.' – 'Nous parlons, répondit mon ami, en me touchant légèrement l'épaule, nous parlons, mais la langue des anges, le silence.' Et brusquement, comme s'il s'était mis en colère : 'Que veux-tu que nous disions ? Que c'est beau, que notre cœur a des ailes et veut s'en aller, que nous avons pris le chemin qui mène au Paradis ? Des mots, des mots ! Tais-toi'[57]." Le silence partagé est une figure de la complicité, il prolonge l'immersion dans la sérénité de l'espace. Le langage réintroduit la séparation qu'il cherche à conjurer sans jamais y parvenir tout à fait. Le recueillement butte contre une parole qui le dissipe par l'attention qu'elle provoque. Le dialogue est alors un arrachement au paysage, une infidélité au *genius loci*, une satisfaction donnée aux normes sociales et une manière conventionnelle de se rassurer ou de sortir de son isolement émerveillé sans crainte d'incommoder l'autre. Il convient alors de dire son émotion avec des propos stéréotypés, en la perdant dans le même mouvement.

Brice Parain témoigne d'une expérience identique : "La suite naturelle de la contemplation serait le silence. Sous le coup de cette puissance gigantesque, qui m'attire et m'effraie à la fois, il me faudrait quelque temps pour m'en délivrer, pour ne plus me sentir écrasé, vaincu, fasciné… Les mots que je pourrais prononcer me paraîtraient une mauvaise revanche, même s'ils étaient pour admirer ou révérer" (Parain, 1942, 20). Le paradoxe d'un tel sentiment que le silence découvre, tient finalement dans l'éloignement de l'autre qu'il provoque. Le sentiment de fusion avec le cosmos, de dissolution de toutes limites, manifeste le caractère profondément individuel d'une telle expérience qui relève d'un sacré intime à la merci du moindre bavardage. Il importe de ne

rien dire pour ne pas briser le vase infiniment fragile du temps. Plénitude ou vide du silence selon l'interprétation personnelle. "Il y a parfois dans le silence des choses, écrit L. Lavelle, une invitation secrète à dépasser leur apparence, à pénétrer en elles, à leur prêter une vie cachée toute semblable à la nôtre" (1942, 6).

La conjugaison du silence et de la nuit est également propice à l'immersion de soi dans la sérénité des lieux. L'obscurité, à peine entamée par une lumière vacillante, éveille chez James Agee un vocabulaire religieux, étranger pourtant à sa sensibilité mais qui s'impose soudain, dessinant dans l'espace une scène de La Tour. La flamme de la lampe derrière le verre "a la délicatesse – sèche, silencieuse, famélique – des extrémités tardives de la nuit, une délicatesse d'un silence et d'une paix si ultimes et si saints que tout sur terre et jusqu'aux confins les plus éloignés de la remémoration y semble suspendu à la perfection comme dans le miroir des eaux : et je ressens que si dans une quiétude entière je peux parvenir à ne pas troubler ce silence, comme en m'astreignant à ne pas toucher seulement à cette plaine des eaux, je peux tout vous dire au royaume de Dieu, quoi que ce soit que l'envie me vienne de vous dire, et quoi que ce soit, vous ne pourrez pas vous empêcher de le comprendre" (Agee, Evans, 1972, 67). Le recueillement est l'une des modalités que le silence prodigue à ceux qui s'établissent un moment en lui. Retour sur soi, capacité de se laisser envahir par le paysage ou la solennité des lieux. Émotion de se sentir appartenir pleinement au monde, porté par le frémissement de l'atmosphère qui règne alors. Le silence donne une épaisseur qui bouleverse la conscience et parfois même la modifie. L'homme élargit le sentiment de sa présence et a un moment l'intuition de la fin possible de la séparation qui pourtant renaît au premier mot énoncé.

Un lieu est parfois une liturgie tranquille qui emporte l'homme dans une méditation à laquelle il n'aurait guère songé avant d'être saisi par la chimie de l'instant. Sa résonance intime procure le sentiment fort d'exister. En s'accordant au silence des choses, l'individu se ressource, se remplit de soi en laissant le monde le pénétrer. Le recueillement suspend la dualité entre l'homme et les choses, même s'il est provisoire, et menacé à tout instant. Dans ce moment privilégié le silence est un baume qui guérit de la séparation avec le monde, celle entre soi et les autres, mais aussi celle entre soi et soi : il restaure

symboliquement l'unité perdue que la résurgence du bruit anéantit à moins d'avoir la force de faire le silence en soi en dépit des rumeurs avoisinantes. "Il semblait que la matinée se fût fixée, le soleil arrêté pour un instant incalculable, écrit Camus. Dans cette lumière et ce silence, des années de fureur et de bruit fondaient lentement. J'écoutais en moi un bruit presque oublié, comme si mon cœur, arrêté depuis longtemps, se remettait doucement à battre[58]." Le silence laisse le monde en suspens, il maintient l'initiative de l'homme en le laissant respirer dans le calme d'un souffle que rien ne presse.

L'angoisse du silence

Si certains individus s'établissent dans le silence comme en un refuge et y trouvent un lieu propice à un retour sur soi, d'autres s'en effraient et n'ont de cesse de s'en défendre. "D'où provient l'inquiétante étrangeté qui émane du silence, de la solitude, de l'obscurité ? s'interroge Freud… Nous ne pouvons rien dire, si ce n'est que ce sont là vraiment les éléments auxquels se rattache l'angoisse infantile qui jamais ne disparaît tout entière chez la plupart des hommes[59]." La question du silence soulève celle de l'ambivalence du sacré, de la puissance mise en jeu dans l'environnement de l'homme. Le sentiment du sacré marque en effet l'éminence ambiguë de la valeur associée par un individu à un objet, à un événement, à un être, à une action, une situation. Il arrache à l'ordinaire de l'existence en procurant une plage de temps ou d'espace saturée d'être. Il se détache de l'expérience religieuse *stricto sensu* en ce qu'il n'est pas administré (pour reprendre l'image de Hubert et de Mauss) par un système de normes, un corpus de mythes ou de textes fondateurs, un clergé. Il repose tout entier sur la souveraineté de l'individu seul apte à décider des moments forts où son existence atteint un point d'incandescence. Le sacré cristallise une valeur, une différence sensible qui hiérarchise subtilement des moments ou des objets particuliers (une maison, un jardin, la nuit, le silence, la fête, un visage etc.). Entre sainteté et souillure, pureté et impureté, émerveillement et peur, il bouleverse l'homme, le soustrait aux repères coutumiers par lesquels le monde se donnait sous les auspices de l'ordinaire. Le *mysterium tremendum* du numineux est ce qui fait frissonner l'homme et lui fait ressentir la fragilité de sa condition. "Le sentiment qu'il provoque peut se répandre dans l'âme comme

une onde paisible ; c'est alors la vague quiétude d'un profond recueillement", manifestant "le silencieux et humble tremblement de la créature qui demeure interdite en présence de ce qui est dans un mystère ineffable, au-dessus de toute créature" (Otto, 1969, 28). Mais un autre versant est celui de l'effroi devant cette condition, l'impression de se perdre face à une présence écrasante et inintelligible. La relation au silence appelle ainsi, selon les circonstances et les individus, la paix ou l'angoisse.

Conjuration bruyante du silence

Le silence de la nature surtout ne laisse pas indifférent. Il suscite les réactions opposées d'un bonheur tranquille pour les uns qui baignent dans la mer du silence, et les manifestations bruyantes des autres qui souhaitent y laisser leur signature, s'en approprier l'étendue ou en exorciser les menaces. Ceux qui le craignent demeurent à l'affût d'un son qui humaniserait les lieux, ils s'inquiètent de parler comme si leur parole allait mettre en branle des forces obscures prêtes à fondre sur eux. D'autres, pour échapper à l'angoisse, crient ou sifflent, chantent bruyamment ou s'accompagnent d'une radio ou d'un magnétophone. Leur manifestation ostentatoire, car elle en fait trop, efface une situation insupportable. En restaurant l'empire du bruit, ils cherchent à rétablir les droits d'une humanité en suspens, ils retrouvent leurs assises identitaires un moment ébranlées par l'absence de tout repère sonore identifiable. Le bruit exerce en effet une fonction sécurisante en disposant des signes tangibles d'existence, en témoignant de la turbulence sans fin d'un monde toujours présent[60]. On peut s'attacher au bruit car il donne prise, surtout si on en est soi-même le maître, là où le silence à l'inverse est insaisissable et dépasse à l'infini l'individu. La radio ou la télévision peuplent la maison, et restent parfois en marche comme simple bruit de fond, leur tâche consiste à effacer délibérément un silence lourd à porter car il évoque l'absence, le deuil, le vide d'une existence, ou une solitude malaisée à assumer.

Le bruit, dans son opposition au silence, a souvent une fonction bénéfique dans les usages traditionnels, et même encore aujourd'hui lors de certaines périodes. Les conduites acoustiques de vacarme ont longtemps accompagné les noces de maintes régions européennes. La pratique subsiste encore avec le

cortège de voiture qui traverse ville ou campagne à grand renfort de klaxons. Françoise Zonabend (1980, 180 *sq.*) décrit les noces à Minot, dans le Châtillonnais, en insistant sur le tapage rituel qui ne cesse de jalonner la cérémonie. Bruits et cris au fil du parcours, appels des enfants, cloches, coups de fusil, klaxons, etc. Le repas de noces dure des heures et il est également ponctué de rires, d'acclamations, de cris, de chansons, etc. Les habitants de Minot s'étonnent qu'aujourd'hui des noces soient parfois silencieuses : "Les gens ne savent plus s'amuser, il y a des noces maintenant, on n'entend rien." La suspicion pèse sur ces mariages trop silencieux : conflits entre les parents, conduite inconvenante de la mariée ? Ce sont là en principe, selon F. Zonabend, les motifs traditionnels de noces célébrées dans la discrétion, sans coups de fusil, sans chants, sans manifestations tapageuses. Le tintamarre rituel de la noce affiche la liesse et affirme publiquement le mariage, mais il participe aussi du changement de statut de la jeune femme, "disjonction pleine de risque" que le vacarme accompagne et symbolise selon Lévi-Strauss (1964, 293) en éloignant les instances négatives et en appelant la fécondité, l'abondance sur le couple. Le silence lors du rituel serait signe de stérilité, d'un danger, ou l'aveu implicite d'une conduite coupable[61].

À l'encontre du silence, le bruit est ainsi amené à revêtir une signification positive pour l'individu ou le groupe, il construit parfois un paravent permettant de se retirer du monde et de se prémunir de contacts non désirés. La culture du baladeur pousse à son terme ce souci de s'isoler dans la continuité d'une sonorité inlassable qui rend simultanément encore plus intolérable toute confrontation ultérieure au silence. Si des zones de silence demeurent çà et là, tout individu dispose des moyens techniques de s'en défendre s'il le souhaite, voire même de les gommer tout à fait. D'où l'usage fréquent du baladeur dans des activités inattendues comme le jogging ou la randonnée ; le transistor ou l'autoradio en marche, la portière ouverte, dans des lieux plutôt associés au repos, à la tranquillité sonore : les plages par exemple, les campagnes du dimanche investies par les citadins, les abords des lacs fréquentés par les baigneurs ou les pêcheurs, etc. Si certains se réfugient dans le silence, d'autres préfèrent le bruit, ils y trouvent les mêmes ressources pour le rassemblement de soi, la protection contre un environnement perçu comme

hostile ou étranger, la conjuration de l'angoisse, de la solitude. Le bruit peut procurer une jubilation et autoriser également une structuration identitaire. Il n'est pas une nature, un seuil de sonorité ou un contenu unanimes, il est une signification donnée par l'individu, c'est-à-dire aussi un jugement de valeur. Le son rassurant de l'un : le moteur d'un camion ou la musique d'un haut-parleur poussée à la limite, est l'inconfort de l'autre. Mais de la même façon le silence lui-même peut être fui comme la peste dans une quête passionnée de saturation auditive.

La muraille sonore que construit l'autoradio ou le CD, la discothèque ou le baladeur, ou la salle de concert avec une sono portée à son comble, isole d'un monde difficile à saisir en donnant une sécurité provisoire, un sentiment de contrôle sur l'environnement. Le bruit au sein du groupe de pairs entrave parfois la communication, la réduit à une pure forme phatique, mais il empêche aussi de trop mesurer solitude ou désarroi. La recherche de maîtrise par la production du fracas ou du retrait sonore engendre aussi le plaisir, la satisfaction, il est un mode efficace de gestion identitaire, un élément de la constitution de soi comme sujet. "Le monde extérieur, écrit G. Steiner, se réduit à un jeu de surfaces acoustiques" (1973). L'individu glisse avec son baladeur d'une ambiance sonore à une autre pour demeurer dans un univers hospitalier où il a prise et dont il contrôle toutes les données. Mais soumise à ces agressions régulières, même si elles ne sont pas perçues comme telles, l'audition se détériore peu à peu. Et curieusement le silence s'impose alors comme conséquence physiologique de la passion du bruit.

Le bruit donne le signe tangible de la perdurance des autres près de soi. Il rassure en rappelant qu'au-delà de soi le monde continue à exister. Le silence inquiète car il annule toute diversion et met l'homme face à soi, le confronte aux douleurs enfouies, aux échecs, aux repentirs. Il ôte toute prise sur l'événement et suscite la peur, l'effondrement des repères qui amènent par exemple des citadins endurcis à ne plus pouvoir s'endormir dans une campagne ou une maison silencieuse. La nuit accroît encore le malaise en privant de la sécurité visuelle que procure le jour. Aux aguets, ils perçoivent sur cette toile de fond le moindre frémissement du dehors ou le moindre craquement d'une armoire comme autant de menaces. Il leur faut s'accoutumer au calme des environs, apprivoiser les sons qui les entourent et cesser de voir l'absence de

bruits comme un mode d'approche sournois de l'ennemi. Le silence relâche en effet l'emprise du sens, il désoriente les repères coutumiers et restitue l'initiative à l'individu. Mais il exige de posséder les ressources symboliques pour en jouir sans céder à la peur sinon, à l'inverse il ouvre les vannes du fantasme. "Lorsque l'homme se trouve seul, éloigné du tumulte des villes, écrit Marie-Madeleine Davy, il perçoit les voix des bêtes sauvages qui font en lui litière. Il sursaute en éprouvant une certaine panique difficile à surmonter. En effet, il ignorait nourrir en lui-même les animaux dont il perçoit les clameurs" (Davy, 1985, 170). Le silence favorise un retour du refoulé quand le rempart du sens que fournit le bruit se dérobe en partie, il semble ronger la parole à sa source et la rendre impuissante. D'où le cri, évoqué par Freud, d'un enfant de trois ans couché dans une chambre sans lumière : "Tante, dis-moi quelque chose, j'ai peur, parce qu'il fait si noir." La tante lui répondit : "À quoi cela te servira-t-il puisque tu ne peux pas me voir ?" "Ça ne fait rien, répondit l'enfant. Du moment que quelqu'un parle, il fait clair."[62] La parole énoncée est une objection au silence angoissant de l'environnement, à la suspension inquiétante des repères laissant suspecter un sol qui se dérobe sous les pas. Le silence est en effet également associé au vide de sens et donc au vide des repères familiers, à la menace d'être englouti dans le néant. La parole est alors ce filet de signification, le pointillé d'une présence qui peuple le monde de son humanité rassurante. Dans la rumeur indifférente du réel une voix introduit un centre, elle organise le sens autour d'elle.

Le silence ouvre à la profondeur du monde, il force à la métaphysique en soustrayant les choses au murmure qui les enveloppe d'ordinaire et libère ainsi leur puissance contenue. Il prive des repères sécurisants qui apaisent la relation aux objets, ou aux autres en confrontant l'homme à la concrétude de faits dont il découvre combien ils lui échappent finalement, combien le sens qui rend l'univers familier n'est qu'une convention nécessaire, mais si fragile qu'un rien la désagrège, une surface heureuse d'évidences qui fait oublier le vide qu'elles renferment ou le mystère plutôt qu'elles cherchent à atténuer. Le rapport au silence est une épreuve qui révèle des attitudes sociales et culturelles, mais aussi personnelles de l'individu. Les uns s'effraient d'un monde mis à nu par l'irruption d'un silence qui anéantit les traces sonores qui tapissaient leur tranquillité d'esprit en rendant leur existence habitable et compréhensible.

D'autres, à l'inverse, voient dans le bruit une étoffe de sens les protégeant de la brutalité du monde, bouclier contre le vide qu'appelle à leurs yeux le silence. Et l'événement existe en effet par l'intrusion de son bruit, il entaille le silence qui donne au contraire le sentiment d'une étendue plane, sans défaut, sans histoire, à la fois emplie de sécurité et d'angoisse à cause de son absence de limite et de sa polysémie.

Le bruit s'identifie toujours assez clairement à une source, le silence inonde l'espace et laisse la signification en suspens à cause de ce pouvoir ambiguë de traduire mille choses à la fois. La maison bourdonnante rassure, car elle signale les conversations, les jeux des enfants, une radio en marche sur un coin du buffet, un robinet ouvert pour laver la vaisselle, un appel qui se fraie un passage entre les différentes pièces, elle respire le bonheur tranquille. La maison silencieuse procure le même apaisement si l'on s'attendait à la trouver telle, elle terrifie soudain si d'ordinaire elle émet les manifestations sonores de la vie commune. Que signifie alors ce silence qui prend à la gorge, quelle absence, quel drame dissimule-t-il ? La signification du silence se renverse alors, de climat paisible enveloppant doucement la maison, il devient un cri contenu, une angoisse tangible, que seule dénoue l'arrivée des absents. La multiplicité des significations du silence le fait messager du pire ou du meilleur selon les circonstances.

Mais, bien entendu, le bruit est parfois lui-même messager de l'angoisse quand il rompt inopinément le silence. Le craquement du parquet dans la maison que l'on croyait vide, un bruit de pas dans le jardin pourtant clos, un cri dans la campagne manifestent une intrusion inquiétante, une vague menace qui mobilise et provoque l'affût pour mieux en comprendre l'origine, et donc apprivoiser l'événement. Michel Leiris rapporte à ce propos une anecdote de son enfance. Alors qu'il marche un soir dans une campagne silencieuse en tenant la main de son père, il entend soudain un bruit qui l'intrigue et attise sa peur au moment où l'obscurité s'épaissit devant ses yeux. Son père, pour le rassurer, lui parle d'une voiture qui passe au loin. Plus tard Leiris se demande s'il ne s'agissait pas plutôt d'un insecte. Entre chien et loup d'un lieu encore inconnu pour lui, ce maigre bruit distille une angoisse qui "reposait peut-être exclusivement sur le fait qu'il manifestait l'état de veille de quelque chose d'infime ou de lointain, unique présence sonore dans le silence d'un lieu plus

ou moins campagnard où j'imaginais qu'à pareille heure tout devait être endormi ou commencer à s'endormir[63]". Longtemps après, lors d'une autre nuit, le martèlement des pavés au passage d'un fiacre provoque une sourde interrogation sur la permanence des intrigues du monde extérieur en dépit du sommeil. Effraction de l'événement dont le bruit déchire le silence usuel en ces heures et en ces lieux, et éveille une image de mort. Ces manifestations sonores insolites qui dissolvent la paix environnante apparaissent comme des glissements projetant l'homme "à la lisière de l'autre monde", le mettant en position d'en recevoir un message, "voire même d'y être entré sans m'y être dissous, ou bien d'embrasser du regard la marche de la vie et de la mort selon une optique d'outre-tombe"[64]. Dans l'épaisseur étale du silence, on conçoit combien le bruit est une menace, une sorte de rappel de la fragilité et de la finitude qui saisit l'homme et lui impose de se tenir sur ses gardes.

Silence de mort

"Et lorsque l'Agneau ouvrit le septième sceau, il se fit un silence dans le ciel, environ une demi-heure", dit l'Apocalypse de Jean. Si le silence résonne soudain comme une rupture du bruissement coutumier du monde, il induit l'angoisse. L'armée ennemie est là, dans les ténèbres, qui avance et les animaux se taisent, le vent lui-même suspend son souffle, l'avancée du crime et de la mort semble aller de pair avec un monde en attente, aux aguets de l'irréparable, et ce bruyant silence est une alerte lancée au sens de l'homme avisé qui ne perçoit rien de naturel dans l'effacement brusque des sons. "Peut-être, suggère I. Calvino, la menace tient-elle plus aux silences qu'aux bruits. Depuis combien d'heures n'as-tu pas entendu la relève des sentinelles ? Et si l'escouade des gardes qui te sont fidèles avait été capturée par les conjurés ? Pourquoi n'entend-on pas, comme toujours, tinter les casseroles dans les cuisines ? Peut-être les cuisiniers fidèles ont-ils été remplacés par une équipe de tueurs à gage qui ont l'habitude d'envelopper de silence tous leurs gestes d'empoisonneurs qui sont en train d'imbiber silencieusement les plats de cyanure[65]." Le silence est alors la marque tangible d'un danger qui se ramasse sur soi pour fondre bientôt sur sa proie. Rilke traduit la même expérience à Paris. Alors qu'il vient de stigmatiser le bruit, il enchaîne soudain sur "quelque chose qui est plus

terrible : le silence. Je crois qu'au cours de grands incendies il doit arriver, ainsi, parfois, un instant de tension extrême : les jets d'eau retombent, les pompiers ne montent plus à l'échelle, personne ne bouge. Sans bruit, une corniche noire s'avance, là-haut, et un grand mur derrière lequel le feu jaillit s'incline sans bruit. Tout le monde est immobile et attend, les épaules levées, le visage contracté sur les yeux, le terrible coup. Tel est ici le silence[66]".

Théodore Reik fait référence à un endroit du Pacifique, près de l'île de Vancouver, dénommé "la zone de silence". À son approche les navires s'exposent à se fracasser contre les rochers. Les sirènes ne portent guère au-delà du bateau, aucun bruit ne pénètre cet espace qui s'étend sur plusieurs miles (Reik, 1976, 119). Le silence est une image de la mort, une force colossale qui s'apprête à broyer l'homme et provoque l'angoisse. Au moment d'un assaut, malgré le bruit infernal qui les entoure, se souvient Henri Barbusse, les soldats entendent le silence venimeux des balles qui sifflent tout près d'eux[67]. Après une fusillade meurtrière et une longue errance dans la nuit, perdus entre les lignes, un groupe de soldats épuisés subit une pluie diluvienne plus meurtrière encore que les balles, noyant les hommes dans les tranchées, les ensevelissant sous la boue. L'aube se lève sur une vision d'enfer où l'horreur a gagné encore en démesure. Mais le tumulte des canons s'est éteint à cause de la pluie, les armes devenues sans effet se sont tues. "Quel est ce silence ? demande H. Barbusse. Il est prodigieux. Pas un bruit, sinon, de temps en temps la chute d'une motte de terre dans l'eau, au milieu de cette paralysie fantastique du monde. On ne tire pas. Pas d'obus, parce qu'ils n'éclateraient pas. Pas de balles, parce que les hommes…" Loin d'être un moment de paix ou de nostalgie, le silence qui enveloppe ce paysage désolé où gisent les noyés et ceux qui sont morts étouffés par l'effondrement des tranchées apparaît comme une impossibilité d'aller au-delà de l'horreur, un épuisement radical du sens qui arrête le temps. Le témoignage saisissant de Barbusse s'achève sur ce silence de fin du monde que les survivants s'efforcent en vain de restituer à une signification.

La guerre confère au silence un statut ambigu. Elle est une expérience continue du fracas, une impuissance à trouver le repos dans la confiance du lendemain. "Les coups de fusil, la canonnade, écrit encore Barbusse. Au-dessus de nous, partout, ça crépite ou ça roule par longues rafales ou par coups

séparés. Le sombre et flamboyant orage ne cesse jamais. Depuis plus de quinze mois, depuis cinq cents jours, en ce lieu du monde où nous sommes, la fusillade et le bombardement ne se sont pas arrêtés du matin au soir et du soir au matin. On est enterré au fond d'un éternel champ de bataille ; mais comme le tic-tac des horloges de nos maisons aux temps d'autrefois, dans le passé quasi légendaire, on n'entend cela que lorsqu'on écoute[68]." Toujours sur le fond tragique de la guerre des tranchées, E.M. Remarque note chez les soldats l'association des souvenirs et du silence. Il dit son émotion devant ces "apparitions muettes qui me parlent avec des regards et des gestes, sans avoir recours à la parole, silencieusement" et le contraignent à se durcir, à étreindre son arme pour ne pas céder à l'envahissement du chagrin. "Elles sont silencieuses parce que le silence, justement, est pour nous un phénomène incompréhensible. Au front il n'y a pas de silence et l'emprise du front est si vaste que nous ne pouvons nulle part y échapper. Même dans les dépôts reculés et dans les endroits où nous allons au repos, le grondement et le vacarme assourdis du feu restent toujours présent à nos oreilles[69]." Les souvenirs de l'arrière appellent la nostalgie d'un monde où, en opposition au roulement continu des canons et de la menace assourdissante de la mort, il semble ne régner que l'hospitalité d'un silence que rien ne vient jamais rompre. Le bruit est alors une manifestation sonore de la mort, et le silence un havre que ne menace aucune arme. Dans les rêves et les souvenirs des soldats la fringale du silence engendre des images visuelles qui gomment toute sonorité en distillant leur message de paix, mais aussi leur sourde mélancolie.

La nuit est aussi à l'égard du silence un monde de profonde ambiguïté. Et si les uns connaissent dans ces circonstances le sentiment de baigner dans une paix que rien ne menace, d'autres s'inquiètent d'un tel calme. La qualité particulière de sonorité qui émane de la nuit, en supprimant le murmure rassurant des activités diurnes, est propice à l'émergence du pire ou du meilleur, l'angoisse ou le recueillement se mêlent ou se succèdent. La nuit confère au silence une puissance accrue en restreignant la clarté des contours du monde, en renvoyant provisoirement (mais qui peut savoir quelle en sera la durée quand l'angoisse est là) toutes les limites reconnaissables à l'informe, au chaos. Le monde est en suspens, noyé dans une obscurité qui recèle toutes les menaces aux yeux de qui est plongé dans l'effroi. Le silence et la nuit se

renvoient l'un à l'autre, privant l'homme d'orientation, de repère de sens, le livrant à lui-même, à l'épreuve redoutable de sa liberté. Ils lui imposent une conscience de son inachèvement. André Neher voit dans la terminologie biblique une association étroite entre le silence, la nuit et la mort sous la forme de la racine *damô* (Neher, 1970, 39). "Et c'est par le silence que la mort évoque la nuit, écrit A. Neher, comme inversement la nuit ressemble à la mort par le silence. Si la nuit et la mort sont intuitivement éprouvées comme étant de la même famille, si la nature de l'une fait immédiatement penser à l'autre, si les poètes dans leurs métaphores, les mystiques dans leurs prières, les misérables dans leurs cris, peuvent indifféremment s'adresser à l'une ou à l'autre avec la certitude de faire vibrer une seule et même corde, c'est parce que la nuit et la mort sont toutes deux silencieuses" (Neher, 1970, 42)[70].

Mutisme du monde

La Bible évoque le silence des pierres (Hab., 2-19), l'immensité muette du cosmos (Jos., 10-12). "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie", reprend douloureusement Pascal. Pour le matérialiste, le monde se tait car il n'a rien à dire, indifférent à l'homme comme à lui-même, aucune question ne saurait l'atteindre. La philosophie tragique notamment s'est attachée à dissoudre l'ordre et le sens que les cultures ou les philosophies assignaient à la nature et à la place de l'homme dans le monde. "Logique du pire", écrit Clément Rosset (1971) dont l'aboutissement est l'attention à la *taciturna silencia.* Toute transcendance est ôtée de l'existence humaine qui finalement ne renvoie qu'à elle-même sur le fond d'une absence de sens, ou plutôt de l'insignifiance des choses. Le monde est là, mais il n'est rien, simple décor, sans au-delà, il est vide et muet, mais d'un silence qui renvoie au *silere*, c'est-à-dire sans intention, échappant à la condition humaine. Le silence des pierres, des arbres, le sentiment de sa dérision face à l'infini d'un monde qui n'est ni de l'homme, ni pour l'homme. Devant les choses l'homme reste sans voix, privé des ressources de l'interprétation. "Le tragique, dit C. Rosset, est donc le silence" (1971, 57). L'ouvrage de Lucrèce, *De Natura Rerum*, écrit au I^er^ siècle de notre ère, est une entreprise radicale d'élimination du sens qui pourrait faire de la nature l'objet d'une croyance, ou même d'une illusion apaisante. Le

philosophe entend éveiller au silence retentissant du monde par une parole qui commente l'inanité de toute tentative de subordonner les choses à l'homme (ou l'homme aux choses). La nature est œuvre du hasard, et non d'une intention divine ou métaphysique, l'homme ne doit y trouver aucun espoir de rehausser sa condition en donnant voix au silence. Lucrèce souhaite arracher l'homme à l'angoisse du doute sur sa destinée en l'invitant à la paix.

Mais les attitudes envers le silence diffèrent. Si Lucrèce y trouve une consolation, bien d'autres ne l'admettent pas sans douleur. Camus, par exemple, qui parle de "cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde". Ou Le Clézio disant son refus : "En criant avec les mots… nous voulions crever le rideau de l'éternel silence" (Le Clézio, 1967, 276). Le monde en fait se tait pour le meilleur ou pour le pire, car il incombe à l'homme seul de lui prêter une voix. Le silence du monde est la condition même de la culture que chaque société invente à son usage, et que les individus questionnent à leur tour en s'en appropriant les données. En dénonçant les représentations et les imaginaires qui saisissent la nature, Lucrèce porte son attention aux sources mêmes du sens, là où s'élabore la matière première de la vie collective, mais il n'échappe pas lui-même à une autre métaphysique, à une autre proposition de sens. Le mutisme du monde est en effet aussi une interprétation, mais elle conditionne toutes les autres, celles que les sociétés ou les individus élaborent pour exister dans un univers compréhensible et communicable. Dire le silence de la nature est une manière de nommer une absence, mais fondatrice, Lucrèce ne le comprend pas. Le silence du monde fait justement de l'homme l'artisan du sens, car rien ne s'impose à lui. D'autres cultures, ou simplement des individus singuliers, projettent sur une nature hospitalière à toutes les suggestions, une trame de sens et de valeurs. Ils vivent alors dans un monde foisonnant et ne se posent plus la question du silence pour y avoir déjà répondu en amont. L'assimilation de la nature au vide et à l'insignifiance marque non seulement le retrait des dieux, mais aussi celui même du sens qui incombe aux groupes ou aux individus, elle détache socialement et culturellement l'homme du cosmos pour en faire un individu séparé, coupé des choses et des autres (Le Breton, 1990), mais cette représentation de la nature n'en est pas moins encore une parole humaine, c'est-à-dire la conséquence d'un imaginaire collectif. Le silence de la

nature ou sa parole proliférante n'est pas tant un événement en soi qu'une interprétation portée à son encontre, où le mutisme ou l'enchantement éprouvé est d'abord tout entier dans les yeux de l'homme qui s'interroge.

Bruits d'enfance

Chez l'enfant le silence n'est angoissant qu'à travers l'attitude des adultes à son égard, mais livré à lui-même, il est un inlassable producteur de sons détachés de toute autre nécessité que de leur émission ludique. Déjà, les premières semaines de son existence, il émet de petits cris qui deviennent des babillages plus organisés, une jubilation vocale qui n'a pas forcément valeur de communication car elle cesse souvent à l'approche de quelqu'un de son entourage. Ensuite commence une exploration plus systématique de ses ressources vocales en même temps qu'il entre dans le langage. Dès ses premiers pas il jalonne ses parcours d'une constante production sonore, non seulement de la voix, mais aussi en marchant lourdement, en sautant, ou en utilisant ses jouets s'ils créent des sifflements, des grincements, des bruits organisés ou non, ou bien il les détourne pour les transformer en instruments sonores en les martelant, en les frottant, etc. Mille moyens permettent à l'enfant d'être l'artisan d'un univers acoustique accompagnant ses jeux. Il exerce ainsi une souveraineté rassurante sur le monde dont il découvre les réponses complaisantes. Ce bruit est un apaisement pour l'enfant car il le confirme dans l'absence d'adversité par l'émission autour de lui d'une enveloppe sonore protectrice.

Les instituteurs profitent de cet engouement pour les sons. S'ils souhaitent travailler ce thème dans les classes maternelles ou primaires, deux possibilités pédagogiques s'offrent à eux : celle d'insérer cette activité de production sonore au sein d'un projet d'expression, encourageant ces conduites, mais en les orientant dans une recherche de rythme, de collaboration mutuelle, de création, etc. L'autre modalité, complémentaire à la précédente, consiste à entrer dans l'effervescence sonore de la classe en la désamorçant peu à peu par des propositions ludiques. Maria Montessori a sans doute été la première pédagogue à exercer les enfants au silence dans un contexte de plaisir, éliminant toute possibilité d'angoisse que pouvait revêtir l'expérience. Elle

entre un jour dans une classe en tenant un enfant de quatre ans dans les bras. Émue par sa tranquillité, elle s'adresse aux écoliers à peine plus âgés en leur montrant combien il est calme, et elle ajoute en riant : "Aucun de vous ne saurait être aussi silencieux." Les enfants l'entourent, déconcertés. Poursuivant son jeu elle leur fait observer combien l'enfant respire délicatement. "Aucun de vous ne saurait respirer comme lui, sans faire de bruit", ajoute-t-elle toujours en plaisantant. Mais les enfants retiennent leur souffle. Pour la première fois le bruit de l'horloge se fait entendre dans la classe sans être recouvert par les bavardages. Nul ne bouge. Les enfants, émerveillés par la situation, demandent à réaliser des exercices de silence. Quelques jours plus tard, M. Montessori leur propose de les appeler à voix basse, l'enfant nommé devant alors se mouvoir en faisant le moins de bruit possible. Avec une infinie patience les quarante élèves acceptent le jeu, et refusent même les bonbons que leur éducatrice leur offre comme s'ils venaient gâcher de leur prosaïsme l'émotion jaillie de l'exercice (Montessori, 1992, 113-115). Le silence, s'il est le signe d'une complicité n'est en rien angoissant, même s'il déroge à l'environnement habituel du bruit qui tend à rassurer les individus. Ritualisé, transformé en accomplissement ludique, le silence s'érige alors en valeur. Même la turbulence des enfants s'arrête quand ils entrent dans une autre dimension de l'existence.

Bruit

Le bruit est un son affecté d'une valeur négative, une agression contre le silence. Il procure une gêne à celui qui le perçoit sur le mode d'une entrave au sentiment de sa liberté et se sent agressé par des manifestations qu'il ne contrôle pas et qui s'imposent à lui, l'empêchent de se reposer, de jouir paisiblement de son espace. Il traduit une interférence pénible entre le monde et soi, une distorsion de la communication par laquelle des significations sont perdues et remplacées par une information parasite qui suscite le désagrément ou l'irritation. Le sentiment du bruit apparaît lorsque le son environnant perd sa dimension de sens et s'impose à la manière d'une agression laissant l'individu sans défense. Son ressenti est alors fonction des activités de l'individu. Le bruissement de la vie familiale dans l'appartement peut ainsi être vécu de manière pénible par Kafka incapable de mettre en œuvre son désir

d'écrire dans la perpétuelle agitation domestique qui l'entoure. "Je suis assis dans ma chambre, c'est-à-dire au quartier général du bruit de tout l'appartement. J'entends claquer toutes les portes, grâce à quoi seuls les pas des gens qui courent entre deux portes me sont épargnés, j'entends même le bruit du fourneau dont on ferme la porte dans la cuisine. Mon père enfonce les portes de ma chambre et passe, vêtu d'une robe de chambre qui traîne sur ses talons, on gratte les cendres du poêle dans la chambre d'à-côté, Valli demande à tout hasard, criant à travers l'antichambre comme dans une rue de Paris, si le chapeau de mon père a bien été brossé, un chut ! qui se veut mon allié soulève les cris d'une voix en train de répondre[71]." Le même brouhaha serait à l'inverse perçu par un autre homme comme une heureuse enveloppe sonore. Une relation symbolique préside à la perception des sons venus du dehors. À la limite, le bruit constant de la rue, intégré par l'individu comme ne relevant pas de son champ d'influence, est finalement occulté, alors que les empiétements sonores du voisinage sont perçus comme indésirables, violation de l'intimité personnelle. Nombre de plaintes déposées dans les commissariats touchent des conflits entre voisins concernant le bruit : disputes, cris ou pleurs des enfants, télévision, radio, chaînes hi-fi poussées trop forts, fêtes nocturnes, etc., qui envahissent l'intimité. La victime du bruit se sent expulsée de chez elle. On ne supporte le plus souvent les informations acoustiques qui nous parviennent que si elles émanent de nous ou laissent prise sur elles. Les bruits que nous produisons nous-mêmes ne sont pas entendus comme incommodants, ils ont du sens. Ce sont toujours les autres qui font du bruit.

Le sentiment du bruit s'est diffusé surtout avec la naissance de la société industrielle et la modernité l'a démesurément étendu. L'extension de la technique est allée de pair avec la pénétration accrue du bruit dans la vie quotidienne et avec une impuissance grandissante à en contrôler les excès. Conséquence inattendue du progrès technique, il est l'ombre portée du confort. Même s'il n'est pas un problème récent, il a pris surtout de l'ampleur dans le courant des années cinquante et soixante (Thuillier, 1977, 234)[72]. De nouveaux bruits ont pénétré les appartements avec la radio, la télévision, les instruments ménagers, le téléphone, le portable, le fax, les magnétophones, les chaînes hi-fi, les CD, etc. Tandis que les rues ou les routes connaissaient un trafic grandissant. Si l'on parvient à s'abstraire des autres sens, à repousser une

odeur ou à fermer les yeux, l'audition résiste à l'épreuve, le sentiment du bruit en est la conséquence. Dans les villes les bruits s'enchevêtrent et accompagnent de leur constance la marche du citadin : voitures, camions, mobylettes, bus, tramways, chantiers, sirènes des ambulances ou de la police, alarmes qui se déclenchent sans raison apparente, animations commerciales des rues ou des quartiers, appartements aux fenêtres ouvertes résonnants d'une musique à plein régime, etc. Travaux de réfection, d'entretien, constructions de bâtiments, démolitions d'immeubles anciens, etc.

Les quartiers proches des gares connaissent le désagrément des arrivées et des départs de trains, l'agitation des voitures, des taxis, des bus, entretenant autant de foyers de bruits, parfois même les cris ou les manifestations joyeuses de quelques fêtards sachant trouver là les cafés ouverts tard dans la nuit. Autour des stades ou des circuits se diffusent les cris des supporters ou les rondes assourdissantes des motos, des voitures ou des kartings. Les lieux de la ville sont bruyants et les maisons résistent mal aux infiltrations sonores des rues avoisinantes ou même simplement à celles des appartements proches. Les conversations des voisins, leurs déplacements, un robinet qui coule, le passage de l'aspirateur, un usage immodéré de la radio ou de la télévision, les disputes éventuelles etc., ne se cantonnent pas dans l'intimité d'un cercle familial, ils infiltrent les autres et percutent parfois de plein fouet leur rythme de vie, altérant la tranquillité du chez soi. "La richesse se mesure maintenant aux sources de bruits, à la gamme de bruits dont un particulier dispose "(Brosse, 1965, 296). Le confort acoustique est un luxe.

Pour le citadin, habitué à vivre immergé dans une ambiance sonore bruyante, un moment de silence ne revêt pas la même signification que pour le rural. Une simple atténuation du bruit de la circulation urbaine ou des travaux d'un chantier proche suffit à susciter le sentiment que le silence s'est établi ; là où le rural continue à ressentir le désagrément du fond sonore. Mais le citadin, accoutumé à la permanence de la rumeur urbaine, est mal à l'aise dans un espace baigné de silence, il s'en effraie parfois ou s'empresse d'y ajouter des sons qui le rassurent en parlant haut et fort, en laissant l'autoradio de la voiture en marche, ou en allumant son baladeur. Un monde silencieux finit par devenir un monde inquiétant pour ceux qui grandissent dans le bruit et se retrouvent sans repères.

À la profusion du bruit né de la ville, à la ronde incessante des voitures, nos sociétés ajoutent de nouvelles sources sonores avec les musiques d'ambiance dans les magasins, les cafés, les restaurants, les aéroports, etc., comme s'il fallait noyer le silence des lieux où la parole s'échange à l'intérieur d'un bassin permanent de bruits que nul n'écoute, qui indispose parfois, mais dont l'intérêt est de distiller un message sécurisant. Antidote à la peur diffuse de n'avoir rien à dire, infusion acoustique de sécurité dont la rupture soudaine suscite une gêne redoublée. La musique d'ambiance est devenue une arme efficace contre une certaine phobie du silence. Cet univers sonore insistant isole les conversations particulières ou enveloppe les rêveries, confine chacun dans un espace propre, équivalent phonique des paravents enfermant les rencontres sur elles-mêmes, créant une intimité par le brouillage ainsi suscité autour de soi. Le retour du silence, en fin de bande par exemple, rend sensible aux paroles échangées, à leur contenu, il brise la discrétion antérieure, il interdit la rêverie, et refrène même les pauses dans les discussions de crainte que ces moments ne soient confondus avec un vide ou une indifférence. Il est plus facile de se taire en présence d'une musique d'ambiance que dans le silence d'une salle d'attente où l'effacement ritualisé du corps, notamment, est plus malaisé à accomplir, la gêne plus tangible à moins de s'oublier dans la lecture d'une revue ou d'un livre et de parvenir à faire le silence en soi (Le Breton, 1990).

En le coupant de ses sources originelles par l'enregistrement et en recourant aux instruments appropriés le son bénéficie d'un usage sans limite[73]. Une fois enregistré il peut être entendu maintes et maintes fois sans que l'individu sorte de chez soi, sans que l'orchestre se remette à l'ouvrage. Un même chant d'oiseau ou de baleine est disponible pour l'amateur même après avoir été recueilli de longues années auparavant. On peut entendre la voix d'un proche longtemps après sa mort. Une immense phonothèque est sans relâche à la disposition de l'amateur. Le tumulte du monde est susceptible de peupler sa chambre à toute heure du jour ou de la nuit. Les sons sont reproductibles à l'infini, on peut même imaginer qu'ils survivent longtemps à la disparition des hommes. La modernité a inventé la constance de la sonorité et la capacité de la démultiplier par les haut-parleurs. L'individu qui ne supporte pas le silence a le loisir de recourir dans l'ensemble des faits et gestes de la vie quotidienne à un bruit de fond. Les programmes de la radio ou de la télévision ne s'arrêtent

jamais, ni les environnements musicaux banalisés des espaces publics, des halls d'hôtel, des cafés, des boutiques, des restaurants, des galeries commerciales, parfois même des moyens de transport. Arrachée à ses racines de silence, la parole elle-même se dégrade en bruit de fond. Une litanie sans fin accompagne l'homme au fil du jour, lui fournissant sans relâche des repères sécurisants. Et s'il entre chez lui dans le silence relatif de sa demeure, il lui revient d'allumer sa radio ou sa télévision, de regarder une vidéo ou d'écouter cassettes ou CD. Le bruit exerce un effet narcotique au sein de l'appartement ou dans la rue, il rassure sur la permanence d'un monde toujours indemne. Il projette une ligne d'audition contrôlable et reconnaissable à la manière d'un écran qui met fin à la turbulence et à la profondeur troublante du monde. Exercice de conjuration pour faire obstacle à la raréfaction du sens.

Quant à la tranquillité au sein même du vacarme elle renvoie à une attitude personnelle, à une discipline intérieure pour qui est parvenu à une telle maîtrise de soi. Kafka lui-même, après en avoir beaucoup souffert, comme son *Journal* l'atteste, finit par noter : "Je crois que le bruit ne peut plus me gêner. Il est vrai qu'en ce moment je ne travaille pas. Certes, plus on creuse profondément sa fosse, plus le silence augmente, on devient de moins en moins anxieux et le silence augmente[74]." La gêne est quelquefois exorcisée par un écran de sens, une mise à distance délibérée de la nuisance par une décision de ne plus l'entendre ou par la mise en jeu d'un imaginaire qui la désamorce. Bachelard, par exemple, raconte comment il neutralise le battement des marteaux-piqueurs en le transformant mentalement en piverts de sa campagne natale.

Nombre de sociétés paraissent particulièrement hospitalières à des productions sonores qui seraient cataloguées ailleurs comme bruits. Haut-parleurs dans les rues diffusant en permanence une musique à plein régime, télévisions, radios poussées à un haut niveau sonore, vacarme du trafic dans les rues etc., sont des expériences communes dans les grandes villes orientales par exemple, dans l'indifférence manifeste des habitants. K.G. Dürckheim suggère une interprétation de cette attitude à propos du japon, un pays simultanément maître du bruit et du silence. La vie quotidienne résonne des fracas de la ville, les haut-parleurs répètent inlassablement leurs messages, leurs avertissements, leurs conseils ; la musique enveloppe de son ambiance sirupeuse tous les lieux

publics : des transports en commun aux ascenseurs, des restaurants aux toilettes dans une sorte de traque obstinée du silence ; les maisons sont assourdies par des télévisions omniprésentes. Une émission sonore ininterrompue du matin au soir met parfois à rude épreuves la patience de l'Occidental. Pourtant, les Japonais opposent leur tranquillité à ce martèlement qui ne les affecte guère. Un enseignant travaille indifférent au brouhaha des élèves en récréation, les clients des salles d'attente ne sont pas gênés par les cris des enfants qui se poursuivent bruyamment. K.G. Dürckheim analyse l'égalité d'âme du Japonais devant le bruit comme la conséquence d'une éducation morale. Celui-ci s'enferme en lui et l'agitation des vagues de surface de son univers quotidien ne le trouble guère. La retraite intérieure protège des rumeurs du monde. La culture japonaise ne se coupe pas face au bruit des ressources morales qui alimentent son attitude face aux choses. Là où l'Occidental, selon Dürckheim, privilégie l'extériorité, délaissant toute autre ressource, ou n'en usant qu'avec parcimonie, s'il s'agit de trouver un moment de paix, le Japonais au contraire imprègne son rapport au monde d'un silence qui lui procure une certaine distance.

La fin du silence

"Il semble que le dernier reste de silence existant encore doive être refoulé, qu'ordre ait été donné d'arrêter le silence dans chaque homme et dans chaque maison, de le traiter en ennemi et de l'anéantir. Les avions battent le ciel à la recherche du silence qui campe derrière le nuage, les rafales des hélices sont comme des coups contre le silence", écrit Max Picard (1953). Les zones de silence sont particulièrement vulnérables aux agressions sonores. Le moindre bruit fait tache d'huile et pénètre de longues distances. Une scie électrique, une voiture ou une moto sur les routes de terre d'une forêt, un hors-bord sur une rivière ou un lac, brisent le charme des lieux en leur ajoutant un élément étranger que ces espaces ne peuvent intégrer. Ils lui portent atteinte car ils restreignent brutalement son usage en en faisant un simple résidu du bruit. Dans ces circonstances la contradiction est nette entre la nature et la technique. Là où le bruit est lié à la vitesse, à la puissance, à l'énergie, au pouvoir, le silence est à l'inverse une cristallisation de la durée, un temps arrêté ou

infiniment lent, ouvert à la sensorialité du corps humain, battant au rythme tranquille de la marche de l'homme. On peut penser avec Jacques Brosse qu'"il n'existe pas de bruits dans la nature, mais seulement des sons. Nulle discordance, nulle anarchie. Même le grondement du tonnerre, même le fracas d'une avalanche ou la chute d'un arbre en forêt répondent à des lois acoustiques et ne les transgressent pas" (Brosse, 1965, 295-296).

Les entreprises de liquidation du silence foisonnent, elles ne sont pas délibérées mais elles ajoutent aux bruits de l'environnement urbain ou simplement technique ; elles investissent des lieux encore préservés, en friche, livrés à la pure gratuité du silence. Elles sont efficaces dans leurs conséquences bruyantes ou leur volonté d'interposer en permanence une enveloppe sonore entre soi et le monde, dans l'établissement d'une rumeur continue qui distrait de soi ou des soucis personnels. La modernité traduit une tentative diffuse de saturation de l'espace et du temps par une émission sonore sans repos. Le silence étant une zone non défrichée, suspendue aux attentes, libre d'usage, il provoque une riposte de remplissage, d'animation, afin que soit enfin rompu ce défi de l'"inutile" qu'il recelait. Car pour une logique productive et marchande le silence ne sert à rien, il occupe un temps et un espace qui pourraient bénéficier d'une fin vouée à un meilleur rendement. Pour la modernité le silence est un résidu en attente d'un emploi plus fructueux, il est à l'image d'un terrain vague au cœur de la ville, une sorte de défi appelant à l'impératif de le rentabiliser, de lui faire rendre gorge d'une utilité quelconque puisqu'en attendant il n'est là qu'en pure perte. Anachronique, domaine où le bruit n'a pas encore pénétré, il est un archaïsme qui doit trouver son remède. "Le silence, écrit M. Picard, apparaît seulement comme un défaut de construction dans le déroulement continu du bruit" (Picard, 1953, 66). Il résonne comme une panne assourdissante du système. Le silence est un reste, ce que le bruit n'a pas encore pénétré ni altéré, ce que les moyens ou les conséquences de la technique épargnent encore.

Commercialisation du silence

Le contexte bruyant des sociétés occidentales et le changement des sensibilités collectives à cet égard depuis quelques décennies induisent une gêne

croissante des usagers. Une législation plus attentive réglemente le bruit et s'efforce de le contenir à l'intérieur de limites précises, elle vise à protéger ceux qui travaillent dans un environnement sonore pénible ou manient des outils bruyants, à atténuer les bruits d'un chantier pour réduire les nuisances des habitants du quartier, à régir la circulation des transports dans les villes en les cantonnant à des horaires stricts, à donner un cadre juridique aux problèmes de voisinage lorsque apparaissent des usages inappropriés d'instruments sonores à certaines heures ou des manifestations pénibles (tapage nocturne par exemple). Les plans d'urbanisme sont plus soucieux aujourd'hui de ménager des zones de silence. Les usagers se mobilisent couramment contre des projets d'autoroutes, d'aéroports, etc., qui défigureraient l'acoustique d'un lieu. Et la légitimité sociale de telles revendications ne rencontre plus guère d'objection aujourd'hui. Le droit au confort acoustique (la préservation d'une part de silence) est devenu un domaine sensible de la sociabilité, une valeur unanime en réponse à l'augmentation ambiante du bruit. Le silence a été enrôlé peu à peu au fil des dernières décennies, et surtout depuis les années quatre-vingt, comme une référence commerciale de poids dans la promotion touristique d'une région, d'un séjour, d'une randonnée. Les entreprises ou les agences publicitaires ont elles aussi perçu la valorisation nécessaire du silence dans une vie quotidienne traquée par le bruit. On met aujourd'hui l'accent sur le silence du moteur d'une automobile, des appareils ménagers, des tondeuses, etc. L'argument est un recours efficace du marketing. L'industrie de l'insonorisation a connu un large développement ces dernières années. On isole sa maison, son bureau, les ateliers, les machines ; on atténue les bruits inévitables ; on ne supporte plus que le moteur de la voiture, de l'avion ou du train empêche les conversations. Chacun s'efforce en principe d'atténuer sa production sonore et attend en retour le même souci de ses voisins. Devenant plus rare, harcelé de toute part, le silence se mue en valeur commerciale éminente. Il arrive que des produits achètent des plages de silence dans un programme de diffusion et les offrent en leur nom aux auditeurs. Le silence se transforme en richesse morale, commerciale, touristique, écologique, etc. Espèce en voie de disparition, son prix monte chaque jour davantage et mobilise une attitude de préservation plus ou moins efficace et intéressée.

5. Les spiritualités du silence

In magno silentio cordis

Augustin

La langue de Dieu

La parole divise le monde et introduit la cassure (et le lien) du sens, de même le visage qui distingue la singularité de l'individu et autorise sa reconnaissance par les autres. Mais pour le croyant Dieu ne saurait se résoudre à une signification limitée, il échappe à la parole car il est au-delà des mots, hors de toute limite de sens. La parole ou le visage sont même antinomiques aux attributs divins, ce sont des caractères essentiellement humains en ce qu'ils témoignent d'une séparation. Dieu est sans visage car il représente l'infini des visages possibles et ne saurait participer à la coupure individuelle, de même une parole ne saurait épuiser l'adresse de l'homme à son égard, tant pour lui parler que pour le nommer. "Le silence est parfois si chargé de signification qu'il abolit la parole, écrit Lavelle, non pas seulement parce qu'il la rend inutile, mais encore parce que sa bouche disperserait en la divisant et en la répandant au-dehors cette essence trop fine qu'il porte en lui sans permettre, pour ainsi dire, d'y toucher. Le silence est un hommage que la parole rend à l'esprit. Ainsi, la parole de Dieu à laquelle il ne manque rien et qui est révélation totale, ne se distingue-t-elle pas du parfait silence" (Lavelle, 1942, 129-130).

Si les monothéismes n'ont jamais renoncé à l'autorité de la parole ou au chant, une certaine prédilection pour le silence imprègne les différentes théologies. Même dans la ferveur religieuse, l'homme ne peut s'affranchir de sa condition pour témoigner de sa foi, et le langage s'avère souvent nécessaire, même pour dire, comme les mystiques, l'impossibilité de dire. Mais le choix du silence s'impose parfois, et s'il convient de parler, malgré tout une tonalité particulière de silence trame la parole qui s'adresse à Dieu. "Le silence mystique honore les dieux en imitant leur nature", dit Appolodore d'Athènes. Face à

l'immensité de Dieu, le croyant empli de ferveur n'a d'autres ressources que de laisser monter en lui un "hymne de silence" dit Grégoire de Nazianze[75]. "Lorsque tu te tiens en silence, tu es alors ce que Dieu était avant la nature et la créature, et d'où il a formé la nature et la créature. Et alors tu vois et tu entends ce avec quoi il voyait et entendait en toi avant que tes propres vouloir, voir et entendre eussent commencé", écrit Jacob Boehme. "L'ami du silence devient proche de Dieu. Dans le secret, il s'entretient avec lui et reçoit sa lumière", écrit de son côté Jean Climaque, moine du Sinaï du Ier siècle. Pour André Neher, évoquant la tradition juive : "De même que le silence constitue la forme la plus éloquente de la révélation, ainsi l'instrument le plus éloquent de l'adoration est-il le silence. À l'infini correspond et répond l'ineffable, thème religieux que la Bible est, derechef, la première à avoir placé dans les tréfonds de l'âme humaine" (1970, 15). Et Neher cite le psaume 62, "Ah, vers Dieu vibre de silence mon âme", et le psaume 65, "À toi, seul le Silence convient en guise de Louange". "La parole trahit, et seul le silence respecte ce lien organique qui pose l'Ineffable en face de l'infini", conclut A. Neher. La mystique musulmane n'est pas en reste qui déclare avec Rûmi : "Garde le silence afin d'entendre ce que Dieu t'inspire" (Miquel, 1981, 832). "Je vous exhorte à tenir les oreilles de votre cœur attentives à cette voix intérieure, et à vous efforcer d'écouter Dieu, au-dedans de vous-mêmes, car cette voix retentit dans les lieux les plus déserts, elle pénètre les replis secrets du cœur. Cette voix s'insinue et ne cesse jamais de retentir à la porte de chacun de nous. Il parle à présent et peut-être ne se trouve-t-il personne pour l'entendre", écrit Bernard de Clairvaux.

Le repli du fidèle vers l'intériorité rend inutile les balbutiements du langage. Jean de la Croix affirme que "le Père n'a dit qu'une Parole : c'est son Verbe. Il la dit éternellement et dans un silence éternel. C'est dans le silence que l'âme entend". Maître Eckhart lui fait écho : "Le Père céleste prononce une Parole et la prononce éternellement, et dans cette Parole il consume toute sa puissance, il exprime toute sa nature divine, absolument, et toutes les créatures. La Parole gît cachée dans l'âme, en sorte qu'on ne la connaît ni ne l'entend, à moins qu'on ne lui permette d'être perçue dans la profondeur ; auparavant elle n'est pas entendue ; bien plutôt, il faut que toutes voix, et tous bruits disparaissent, il faut qu'un calme limpide soit présent, un silence… Dans le silence et le repos… Dieu parle dans l'âme et s'exprime totalement dans l'âme[76]." Le silence

est la langue de Dieu car il contient toutes les paroles, il est une réserve inépuisable de sens. L'homme est convié à faire le silence en soi, à se retrancher des conditions ordinaires de la conversation pour entendre une parole qui ne passe plus par la coupure des mots. Mais l'écoute de la langue divine ne se fait pas sans une inclination propice du croyant qui se rend tout entier disponible. "Aime le silence, écrit Isaac de Ninive, il t'apporte un fruit que la langue est impuissante à décrire. D'abord, c'est nous qui nous contraignons à nous taire. Ensuite de notre silence naît quelque chose qui nous attire au silence. Que Dieu te donne de percevoir ce qui naît du silence" (Miquel, 1981, 838). Ainsi, nombre de croyants s'adressent à Dieu dans une parole intérieure dont le statut apparent est le silence mais dont l'intention est active. Le sentiment prévaut que Dieu n'a pas besoin d'oreilles pour entendre la prière d'un fidèle. Les vœux adressés à Dieu ou aux saints sont effectués silencieusement dans le for intérieur du fidèle avec la conviction qu'ils seront malgré tout exaucés. Nous nous intéresserons d'abord à la tradition chrétienne, mais nous verrons ensuite que le goût du silence et la perception de sa souveraineté dans la relation au divin touchent également les autres religions.

Disciplines du silence

La fascination du silence et de la solitude dans les lieux inhospitaliers du désert égyptien ne date pas des premiers chrétiens. On la trouve également à la fin du II^e^ millénaire. Dans leur quête spirituelle, les graffites des montagnes thébaines témoignent de l'attrait de l'isolement. Le scribe Anii enseigne à ses élèves : "Ne multiplie pas les paroles. Garde le silence, si tu veux être heureux. Ne fais pas retentir ta voix (dans) la demeure paisible de Dieu. Il a les cris en horreur. Quand tu as prié d'un cœur aimant, dont toutes les paroles sont cachées… Il reçoit ton offrande" (*in* Daumas, 1967, 355). Appel à la prière intérieure dans une attitude silencieuse, humilité de la parole et quête de salut caractérisent ces solitaires du désert. Un peu plus tard un autre scribe lie de manière explicite la pureté et la modestie de la démarche intérieure, l'attente patiente du salut : "Ne soumets point Dieu à un interrogatoire. Dieu n'aime pas qu'on l'approche de force : c'est un être qui refuse sa forme au regard curieux. Garde-toi d'élever la voix dans Sa maison. Car Dieu aime le silence."

Le nom de la déesse Meret-Seger signifiait “celle qui aime le silence”. Le sage Aménopé parle sur un mode imagé de la retraite des spirituels : “Le silencieux authentique se met de côté. Il est comme l’arbre qui pousse dans un verger. Il verdit et double sa récolte. Il est dans le parvis de son Seigneur. Ses fruits sont doux, son ombre est agréable” (356-357). La retraite silencieuse au cœur du désert connaît donc une longue histoire dans la tradition égyptienne, mais aussi essénienne. De même en Orient les disciples du Bouddha ont popularisé le retrait spirituel hors de la société dans la solitude et le silence bien avant les moines chrétiens.

Le monachisme chrétien naît au IV^e^ siècle dans le désert égyptien. Antoine, figure emblématique, “Père des moines”, entend dans son enfance une parole de l’Évangile qui lui dicte sa voie : “Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi” *(Mt*, 19, 21). À l’époque l’Église triomphe, elle jouit de la protection impériale, elle est riche, dotée de nombreux privilèges, elle entre dans une nouvelle phase de son histoire. Les persécutions cessent, et avec elles l’attirance ambiguë pour le martyre. Afin de préserver l’exigence de leur foi des hommes choisissent de quitter le monde. Ce sont des solitaires voués à une existence érémitique entièrement tournée vers Dieu dans un climat pénitentiel d’une grande rigueur. Nous les connaissons à travers un recueil de textes brefs et denses, *Les Apophtegmes*, visant à aider les jeunes moines à entrer dans l’itinéraire monastique en leur offrant des manières exemplaires de se tourner vers Dieu : conseils, anecdotes significatives ou sentences se relaient sous les traits des différents ermites ayant marqué la spiritualité du désert. Ces hommes choisissent des lieux difficiles d’accès et hostiles, peuplés de démons, pour mettre leur foi à l’épreuve du pire et en sortir victorieux avec le soutien de Dieu. Le désert extérieur ouvre une voie propice au désert intérieur, il encourage la libération spirituelle par le rejet des sens, la haine active de la pesanteur corporelle. L’ermite se fait tout entier prière, louange. Par son engagement spirituel sans concession il veut transformer l’aridité des lieux en terre de Dieu. En soi, bien entendu, le désert ne révèle aucun enseignement, il est une condition d’exercice de la foi, un révélateur de la ferveur qui anime l’ermite. La confrontation au silence, à la solitude, au vide, est une épreuve de vérité, un redoutable face à face avec Dieu, et surtout avec ses ennemis.

La spiritualité du désert sollicite toutes les ressources morales de l'ermite, non seulement à cause des conditions d'existence matérielle mais aussi parce que Satan a établi son règne dans le désert et persécute ceux qui viennent le combattre sur son propre terrain. Mais la victoire de l'anachorète n'en a que plus de prix. Dans sa solitude, il fait profession de silence et il est tout entier en Dieu. Antoine ne rencontre personne pendant vingt ans : "Celui qui demeure dans le désert et y vit dans le recueillement est débarrassé de trois combats : de l'ouïe, du bavardage et de la vue." Lorsque leur renommée attire vers eux des disciples, les ermites leur enseignent la sobriété de parole ou le silence. Il faut se retirer toujours plus loin en soi, entrer davantage dans le désert intérieur. Arsène est un haut fonctionnaire, il adresse à Dieu une prière : "Seigneur, conduis-moi dans la voie du salut." Il entend une parole l'invitant à fuir les hommes. Il obéit et s'installe dans la solitude. Plus tard, il répète la même prière et la réponse est : "Fuis, tais-toi, garde le recueillement : ce sont là les racines de l'impeccabilité." Arsène arrive un jour en un lieu où le vent agite les roseaux proches. Il s'enquiert de l'origine du bruit, et les frères qui vivent là le renseignent. "Vraiment, dit-il, si quelqu'un est assis en repos, et s'il entend le chant d'un oiseau, son cœur n'a pas de repos. Combien plus vous qui entendez le bruit des roseaux." Le silence de l'âme est précédé du silence du monde. Tout bruit est une source de perturbation qui éloigne l'ermite de Dieu en lui rappelant sa condition. À l'inverse pourtant, l'étendue du silence intérieur de Poemen enveloppe toute manifestation sonore aux environs de sa cellule. Isaac, assis à ses côtés, entend le cri d'un coq, et il se retourne indigné vers son compagnon pour se plaindre d'une telle gêne dans l'accomplissement de la prière. Poemen lui répond : "Isaac, pourquoi me forces-tu à parler ? Toi et tes semblables vous entendez des bruits, mais l'homme vigilant ne s'en soucie pas."

Selon l'usage, au moment de quitter un ancien, un disciple (ou un visiteur) demandait à l'ermite une parole propre à l'orienter. Abba Moïse s'adresse ainsi à son interlocuteur : "Reste assis dans ta cellule, elle t'enseignera tout." À l'heure de sa mort, Arsène dit : "Je me suis souvent repenti d'avoir parlé, mais jamais de m'être tu." Agathon vit trois années avec un caillou dans la bouche afin d'apprendre à observer le silence. Carion regrette : "Je me suis donné beaucoup plus de mal que mon fils Zacharie, et pourtant je n'ai pas atteint sa mesure en humilité et en silence." Moïse interroge ce même Zacharie sur le

point de mourir : “Que vois-tu ?” Il répond : “Ne vaut-il pas mieux me taire, Père ?” L’autre dit : “Oui, mon enfant, tais-toi.” Un jour Pombo reçoit la visite du patriarche Théophile, les frères qui l’entourent lui demandent une parole de salut en honneur de son hôte. Mais Pombo se tait et il leur dit finalement : “S’il n’est pas édifié de mon silence, il n’aura pas non plus à s’édifier de ma parole.” “Il ne parle pas facilement, tant que Dieu ne l’inspire pas”, expliquent ses compagnons. Le silence n’est pas une fin en soi, sa qualité importe davantage, il n’est rien s’il ne traduit pas une approche de Dieu. En ce sens la parole vaut le silence si l’un et l’autre sont imprégnés d’amour. “Il y a un homme qui semble se taire, mais son cœur condamne les autres ; un tel homme bavarde sans cesse. Mais il y en a un autre qui parle du matin au soir, et pourtant il garde le silence : c’est-à-dire qu’il ne dit rien sans utilité”, dit Poemen. Zenon consent à recevoir un disciple, il passe deux années à ses côtés sans même lui demander son nom ni d’où il vient. Pour lui apprendre à tresser il se contente de lui montrer l’ouvrage sans jamais prononcer le moindre mot (Lacarrière, 1975, 249). L’exemple a davantage de prix que le discours. “Un jeune homme vint trouver un vieil ascète pour être instruit dans la voie de la perfection. Mais le vieillard ne disait mot. L’autre lui demande la raison de son silence : ‘Suis-je un supérieur pour te commander ? Je ne dirai rien. Fais, si tu veux, ce que tu me vois faire.’ Dès lors le jeune homme imita en tout le vieil ascète et apprit le sens du silence.” Deux disciples interrogent Joseph pour savoir si les visites nombreuses qu’il reçoit ne l’importunent pas dans ses prières. Il ne répond pas, disparaît au fond de sa grotte, en ressort vêtu de haillons et marche en silence. Il y retourne encore et en revient avec des vêtements religieux, et il recommence à marcher sans rien dire. Ses disciples ont compris que l’habit ne change pas l’ascète qui ne cesse de prier quelles que soient les circonstances. Usage bavard du corps pour préserver le silence des lèvres ! La recherche de l’*apatheia*, c’est-à-dire d’une insensibilité qui annule le corps pour le rendre pareil à l’âme, trouve dans le silence son meilleur instrument pour donner force à la prière. Une fois celle-ci atteinte, quand le silence intérieur règne sur l’existence de l’ermite, les visites cessent de le distraire de sa tâche, il conseille les voyageurs venus quêter une orientation, immergé dans sa prière perpétuelle, aucune pensée, aucune parole ne lui fait

quitter son état. “Si l’homme ne dit pas dans son cœur : Dieu et moi nous sommes seuls au monde, il n’aura pas de repos”, dit Abba Alonios[77].

Les ermites se regroupent parfois afin de conjuguer leurs forces contre le démon qui hante ces lieux propices à toutes les épreuves et surtout à toutes les projections imaginaires. Des anciens voient les disciples affluer à leur entour. Il devient alors nécessaire d’organiser l’existence commune. Pacôme, en Haute-Égypte, donne aux moines leurs premières règles vers 320 à Tabennêsi. Une enceinte réunit les cellules des religieux autour de bâtiments communautaires : église, cuisine, réfectoire, etc. Les moines ne prononcent aucun vœu mais s’engagent à se soumettre à la règle. Pacôme modère les passions ascétiques des religieux, il souhaite ne pas rebuter les jeunes et les maintenir ainsi sous la tutelle de Dieu. À plusieurs reprises il insiste sur la nécessité du silence. Aucune conversation lors des repas ou pendant la nuit, aucun bavardage ou rire ne doit troubler les offices, ni même le travail manuel. Dans l’enceinte il est requis de ne pas “multiplier les paroles”. Silence de discipline et de recueillement. Dans ces conditions de vie communautaire, le silence est une manière efficace de maintenir la solitude dont la prière se nourrit, sans renoncer pourtant aux liens avec les autres et donc aux vertus d’obéissance et d’humilité. Basile, mort en 379, évêque de Césarée, écrit de nouvelles règles afin d’organiser la vie des moines en Cappadoce, en Asie Mineure. Pour lui aussi le silence baigne l’atmosphère du monastère. La sobriété domine la parole : “Il est bon que les nouveaux venus s’exercent au silence. En même temps qu’ils donneront une preuve palpable de leur emprise sur eux-mêmes, en dominant leur langue, ils s’appliqueront avec zèle, en gardant un silence constant et parfait, à apprendre de ceux qui savent manier la parole comment interroger et comment répondre… C’est pourquoi, en dehors bien entendu de leur psalmodie il faut garder le silence et ne parler que si l’on y est obligé, soit par utilité personnelle, comme la direction de son âme, ou pour une absolue nécessité au cours d’un travail, soit encore parce qu’on est interrogé d’urgence” (GR 13). D’autres règles commandent l’usage de la parole et dénoncent notamment les paroles vaines. La grande règle 17 condamne le rire, mais encourage le “sourire joyeux”. Les règles de Basile influencent encore de nos jours le monachisme oriental.

Benoît de Nursie rédige à la fin de sa vie (547) un recueil de règles, soixante-treize chapitres regroupant instructions morales et pratiques, qui régissent de

manière prépondérante le monachisme européen en en faisant un mode d'existence en commun soumis à une stricte discipline. Il s'agit pour les moines de vivre ensemble et de faire de chaque activité une prière adressée à Dieu, mais sans céder à la passion ascétique des Pères du désert. Benoît est proche de Pacôme, le fondateur de la vie cénobitique, c'est-à-dire d'un regroupement des moines dans une communauté unie dans l'idéal par l'amour de Dieu, la charité, l'obéissance, la pauvreté. La Règle de Benoît[78] s'applique à des hommes simples, tendus vers la prière mais voués également à un partage fraternel de leur condition d'existence. "Dans cette institution, écrit-il, nous espérons ne rien établir de rude ni de pesant. Si, toutefois, il s'y rencontrait quelque chose d'un peu rigoureux, qui fut imposé par l'équité pour corriger nos vices et sauvegarder la charité, garde-toi bien, sous l'empire d'une crainte subite, de quitter la voie du salut dont les débuts sont toujours difficiles" (prologue). L'abbé dispose d'une autorité absolue sur les moines, "il est réputé tenir la place du Christ" (R. 2), mais il doit répondre de ses actes face à Dieu. Les moines sont chacun affectés à des tâches journalières et précises concourant au bon fonctionnement de l'ensemble. Le travail des mains est valorisé, considéré comme un motif de perfectionnement moral, ascèse tranquille qui ne doit en rien devenir accablante et nuire à la prière ou au recueillement. Le monastère participe à une transfiguration de l'existence sous l'égide de la foi et de la simplicité, aux yeux des religieux il est la "maison de Dieu et la porte du ciel". La moindre tâche du moine est propice à se tourner vers le divin, il sait vivre sous l'exigence de ce regard qui le rappelle en permanence à ses devoirs. Les impératifs de la vie communautaire, celles de s'ouvrir aussi au monde extérieur, mettent en œuvre des vertus essentielles du monachisme : la charité et l'obéissance. "Que rien ne soit préféré à l'œuvre de Dieu", la liturgie est au cœur de la vie spirituelle du monastère : le moine est d'abord un homme qui prie. Benoît accorde au silence une place cardinale. Il lui consacre un chapitre entier inséré entre ceux sur l'obéissance et l'humilité, et il y revient à maintes reprises. Le mot d'ouverture de la Règle est "Écoute", c'est l'attitude première. Les statues de Benoît le représentent souvent l'index sur la bouche saisi dans l'attente vigilante de la parole de Dieu.

Le silence accompagne le recueillement, il rappelle le moine à la solitude de sa relation à Dieu, à son humilité et il l'invite au développement de sa

spiritualité. Dans la recension des “instruments des bonnes œuvres” (R. 4), Benoît invite les moines à la modération de leur parole : “Ne pas donner beaucoup à parler”, “Ne pas dire de paroles vaines ou qui ne portent qu’à rire”. Il s’agit d’abord d’éviter les “péchés de langue”. Ailleurs il cite un passage des Psaumes où le prophète témoigne de son humilité en restant muet et en se taisant “même sur les choses bonnes”. Combien alors, commente Benoît, “la peine qui sévit le péché doit-elle faire éviter les paroles mauvaises” (R. 6). La prière elle-même ne se conçoit pas avec des paroles superflues, la sobriété l’emporte là aussi, et la qualité du silence intérieur que renforce la conversation avec Dieu. “Ce n’est pas par la multitude des paroles que nous serons exaucés, mais par la pureté du cœur… La prière doit donc être courte et pure, à moins que la grâce de l’inspiration divine ne nous porte par l’affection à la prolonger” (R. 20). Il revient encore sur les paroles sans nécessité ou enclines à provoquer le rire et les rejette avec fermeté : “Quant aux bouffonneries, aux paroles oiseuses, et qui ne sont bonnes qu’à provoquer le rire, nous les condamnons à tout jamais et en tout lieu, et nous ne permettons pas au disciple d’ouvrir la bouche pour de tels discours.” Finalement toute parole qui se détourne un instant de Dieu est vouée à la suspicion. “On ne devra, attendu l’importance du silence, accorder que rarement, aux disciples, mêmes parfaits, la permission d’avoir ensemble des entretiens, bien que sur des matières bonnes, saintes et propres à édifier” (R. 6). Dans le déroulement de la vie monastique le silence est donc de rigueur et toute parole sévèrement mesurée. La garde des sens implique de ne rien dire, de ne rien voir, et de ne rien entendre, de rester tout entier dans l’humilité de la présence, intérieurement attentif à la seule réalité de Dieu. Le moine est tenu au silence tant qu’on ne l’interroge pas, et s’il est amené à prendre la parole il le fait avec modestie et sobriété, car tout excès est guetté par le péché.

L’aisance à se taire est une vertu, et le moine est invité à cultiver en toutes circonstances la recherche du silence. Les repas sont pris en commun, on ne doit ni chuchoter ni parler mais écouter la voix du lecteur. Chacun veille à ce que l’autre ne manque de rien. Un objet de table oublié est demandé par signe. Après le dernier office du soir “il ne sera plus permis à personne de parler d’aucune chose à qui que ce soit. Si quelqu’un est surpris dans l’infraction de cette règle du silence, qu’il soit soumis à un châtiment très sévère. On excepte

le cas où il serait nécessaire de recevoir des hôtes, ou encore si l'abbé a quelque chose à commander, et même alors on devra se conduire en toute gravité, retenue et honnêteté" (R. 42). Les nuits sont vouées au repos, et si un moine souhaite lire il doit le faire intérieurement pour ne pas gêner le sommeil ou la prière de ses compagnons[79]. Le silence est aussi une discipline. L'abbé parle et enseigne, le moine se tait et écoute. La vocation du moine est la poursuite à chaque instant de l'union à Dieu par l'oraison dans le détachement du monde, la garde des sens, la pureté intérieure, l'éloignement de ce qui ferait obstacle à la spiritualité. Pour le moine (*monos* : seul), le monastère (et plus encore la cellule) est un désert, une source de dépouillement et de solitude. Mais il n'est cependant pas "seul avec le Seul", comme l'écrit Évagre, "est moine celui qui est séparé de tout et uni à tous". L'observance du silence est la matière qui autorise le maintien pour chacun de la solitude et du lien avec les autres et avec le divin. "Et voilà que s'établissent, dans les cellules bien ordonnées, de saints commerces, des études admirables, des occupations oisives, des repos laborieux, une charité bien réglée, un mutuel silence qui est langage, une séparation réciproque qui est bien plutôt réciprocité de jouissance et de profit ; c'est ainsi que, sans se voir l'un l'autre, on voit dans l'autre ce qu'il faut imiter, et en soi-même ce qu'il faut pleurer[80]." Le silence monastique n'est pas seulement l'absence de mots, mais le calme souverain du cœur à l'écoute tranquille de Dieu, il est précédé par le silence du Christ, et l'exemple des Pères du désert. Au fil des siècles la rigueur de la *bona taciturmitas* s'allège parfois selon les lieux. Certains statuts réfèrent à des récréations, c'est-à-dire à des moments où il est loisible aux moines de s'entretenir entre eux, lors de brèves périodes dûment codifiées, sous réserve de se livrer seulement à des propos édifiants et non à un bavardage.

Les règles monastiques du haut Moyen Âge insistent sur les périls inhérents au mésusage de la langue : la bouche est une porte dangereuse dont il faut assurer la garde pour ne pas la voir céder à l'intempérance. Entre la fin du XII^e^ siècle et la moitié du XIII^e^ siècle, et ensuite de manière plus relâchée, la chrétienté occidentale est particulièrement sourcilleuse face aux péchés de langue et elle s'efforce de promouvoir dans la vie monastique, mais aussi dans l'ensemble de la société, une stricte discipline de langage. Le péché de langue consiste dans les mauvaises paroles que prononce un homme ou qu'il pense en

son for intérieur. Les théologiens rappellent une foison de textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament insistant sur la nécessaire sobriété de discours pour qui entend plaire à Dieu, notamment le psaume 38 : "Je garderai ma route, sans laisser ma langue s'égarer." Mais les condamnations les plus lourdes sont dans l'épître de Jacques où il est dit notamment que "la langue, personne ne peut la dompter, c'est un fléau sans repos. Elle est pleine d'un venin mortel. Par elle nous bénissons le Seigneur et Père, et par elle nous maudissons les hommes faits à l'image de Dieu. De la même bouche sortent la bénédiction et la malédiction" (*Jacq.*, 3-8, 12). Matthieu n'est pas moins virulent : "De toute parole sans fondement que les hommes auront proférée, ils rendront compte au Jour du Jugement. Car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié et c'est d'après tes paroles que tu seras condamné" (*Mat.*, 12-36). Le dominicain Guillaume Peyraut ajoute à la recension des sept péchés capitaux un huitième qui emprunte aux sept premiers et qui consiste dans le péché de langue. Bernard de Clairvaux, parmi bien d'autres auteurs de l'époque, pointera que la langue peut être dissolue, impudique, grandiloquente, trompeuse, médisante (Casagrande, Vecchio, 1991, 23). Autant de péchés qui pèsent lourd sur l'âme du fautif. Le dominicain Jacques de Voragine n'oublie pas de rappeler un épisode de la vie de saint Dominique. Le diable s'est efforcé en vain de le tenter, de guerre lasse il lui reproche son manquement à la règle du silence et le mène au parloir d'un couvent. "Alors le diable se mit à tourner la langue dans sa bouche avec vitesse et faisait entendre un bruit confus et étrange[81]." Les religieux, libérés en ces lieux de la règle du silence, s'y livrent à une ébriété de propos oiseux. Le bavardage est de manière consensuelle un péché inlassablement dénoncé, abondance inutile de parole à l'égard d'autrui, ou encore de Dieu, par exemple dans une prière se perdant en propos superflus. Mais le péché de langue ne se cantonne pas dans les paroles oiseuses ou mauvaises qui ont été prononcées.

Aux excès de langage répondent aussi les excès du silence. La *mala taciturnitas* est une offense à Dieu car il est des circonstances où l'homme est coupable de se taire. Pierre le Chantre en énumère quatre qui visent davantage le clergé séculier ou les prédicateurs que les moines : le silence dans la confession des péchés et la louange à Dieu, l'indifférence devant les errances du prochain, le renoncement à donner des conseils à ceux qui en ont besoin, et le

silence dans la prédication (Casagrande, Vecchio, 1991, 36). De même, rester muet devant la souffrance de l'autre offense la charité. Pour Grégoire le Grand, la *mala taciturnitas* n'a rien à envier au bavardage dans le domaine du péché de langue, l'un et l'autre dissipent toute spiritualité et déplaisent également à Dieu. Robert de Sorbon explique ainsi qu'il est grave de se taire devant le mal et donc d'y consentir, moins grave de se taire devant qui fait le bien sans conviction, plus grave de rester sans conseil devant celui qui oscille entre le mal et le bien. Il dénonce ces hommes silencieux qui incarnent à ses yeux les "moines du diable", plus fidèles à la règle du silence que ne le sont les "moines de Dieu". Comme l'observent C. Casagrande et S. Vecchio, la culture monastique privilégie trop la *bona taciturnitas* pour se soucier des manquements à sa mise en œuvre. Au sein des monastères ou des couvents les usages de la parole et du silence sont tellement réglementés que le risque de pécher en se taisant est très limité. Le péché de taciturnité est absent des recensions des moines. Et l'équivalence opérée entre excès de parole et excès de silence ne suscite guère d'échos chez eux, elle s'applique plutôt hors des murs des monastères. La règle du silence tend même à s'adoucir au fil des siècles. Les coutumes clunisiennes proposent deux moments où il est loisible aux moines de parler avec modération dans le cloître : après le chapitre du matin et après sexte, ou nonne (Salmon, 1947, 32). Cluny qui invente ainsi les récitations conçoit aussi le langage par signes. Grâce à ce système symbolique les moines restent fidèles à l'observance du silence de bouche, mais parviennent malgré tout à communiquer ensemble, quelque peu à l'encontre de l'esprit, sinon de la lettre, de l'impératif du recueillement personnel dans le silence ou de conversation muette avec Dieu.

Les différents ordres monastiques respectent des usages spécifiques du silence. Au XI^e^ siècle l'ordre cistercien est issu de l'ordre bénédictin. Désirant revenir à la lettre de la Règle de Benoît les fondateurs insistent sur une vie monastique partagée entre les différentes activités liturgiques et le travail manuel. Le cloître qui enferme la vie cistercienne est isolé dans la nature, il se suffit à lui-même, de sorte que le religieux est dispensé d'aller chercher au-dehors ce qui "n'est nullement expédient à son âme" (R. 66). L'église du monastère l'accueille sept fois par jour selon la parole du psaume 118 : "Sept fois le jour je te loue pour tes justes jugements." Vie commune et vie solitaire

se conjuguent et s'alimentent mutuellement dans une alternance régulière entre prière, étude et travail, c'est-à-dire exercices de l'âme, de l'esprit et du corps selon le langage religieux. Le travail manuel dure plusieurs heures, il n'est pas moins propice au recueillement que les autres activités, même liturgiques, il est aussi œuvre de foi s'il est effectué dans cet esprit, il est également une occasion de mieux enraciner l'obéissance et l'humilité. Les cisterciens vivent en communauté mais le silence est rigoureusement de mise, il interdit toute conversation et préserve la solitude du moine malgré la présence de ses compagnons. La parole n'est utilisée que si elle concourt à la bonne marche des choses, lors du travail manuel notamment. Mais les récréations sont rares, et même les rencontres demandent une autorisation de l'abbé. Les cisterciens parlent ensemble, parfois, mais sous condition. L'établissement régulier du silence autorise à jouir de la présence des autres, sans en subir les inconvénients, et sans être affecté par la promiscuité. "Chacun, écrit Guerric, peut ici s'asseoir silencieux et solitaire, sans que personne l'interpelle ; et pourtant, il n'a pas à craindre d'être seul, privé de l'amitié qui le réchauffe, ou de la main qui le relève s'il vient à tomber. Nous sommes ici en la compagnie des hommes, et pourtant à l'écart de la foule : nous vivons comme à la ville, sans être fatigués par le tumulte qui nous empêcherait d'entendre la voix de Celui qui crie dans le désert[82]." Le silence insistant des murs et des hommes n'est pas un enclos orgueilleux qui les sépare, mais une mesure de précaution qui les empêche d'être incommodés les uns les autres et prévient les tensions éventuelles qui pourraient en naître. Il est un partage commun et non un signe de tristesse, car les moines qui n'aiment pas la communication ne font pas de bons moines. La rigueur de la vie à Cîteaux réunit des hommes venus chercher Dieu dans une atmosphère de prière, de pauvreté, d'ascétisme. La vie en commun purifie de tout égoïsme, elle invite à l'humilité et à la charité. Certes, les conflits n'en existent pas moins, le silence n'est pas une garantie de félicité commune. Là où des hommes sont réunis, même dans le partage de la spiritualité, les tensions demeurent. Mais l'épreuve, écrit Merton (1952, 130), est moins dans les jeûnes ou les austérités physiques que dans la confrontation intérieure à la solitude et au silence, ni l'un ni l'autre ne vont de soi, et il faut parfois payer de sa personne pour les supporter. Un code gestuel permet de s'expliquer sur de petites choses à travers l'usage d'une poignée de signes, mais

ceux-ci sont insuffisants pour étayer une discussion commune. Guillaume de Saint-Thierry (1085-1149) a noté autrefois son éblouissement en s'approchant de Clairvaux : "Pénétrant ensuite dans cette vallée bénie où il n'était permis à personne de demeurer oisif, on la trouvait remplie d'une foule de gens tous occupés à un travail quelconque et ce qui frappait les étrangers d'étonnement, c'est qu'on trouvait au milieu du jour un silence pareil à celui du milieu de la nuit. L'oreille n'y percevait d'autre bruit que celui du travail et du chant des hymnes sacrés. L'harmonie de ce silence, au milieu d'une si prodigieuse activité, offrait un spectacle tellement imposant, tellement solennel que les étrangers, même les mondains, frappés de respect, n'osaient plus, je ne dis pas proférer une parole méchante ou oiseuse, mais même s'arrêter à une pensée qui ne fût sérieuse et digne de cette retraite sainte. Et, quoi qu'ils fussent en grand nombre, ils ne laissaient pas d'être tous solitaires" (Louf, 1980, 136-137).

Les chartreux, dont l'origine remonte à la fondation de Bruno, sont des ermites vivant en communauté. En entrant dans l'Ordre ils renoncent au monde et perdent leur ancienne identité, un nouveau nom leur est attribué. Au cimetière leurs tombes sont anonymes. Ils s'établissent dans des lieux solitaires et malaisément accessibles, les montagnes notamment où l'hiver les isole de longs mois. Proches de la Règle de Benoît, leur temps est également divisé entre travail manuel, liturgie, et étude. Tout en demeurant au sein d'un monastère, leur existence se déroule presque entièrement dans la solitude de leur cellule où ils passent chaque jour une vingtaine d'heures. Lors d'une journée les chartreux se retrouvent trois fois à l'église conventuelle, pour le long office de la nuit, la messe du matin et les vêpres du soir. Une fois par semaine ils prennent au réfectoire un repas en commun, mais sans conversation. Dans l'après-midi ils partent ensuite pour une brève promenade aux environs de la Chartreuse. Le "spaciement" leur permet alors de parler deux par deux en changeant de compagnons toutes les demi-heures environ, moment où ils se confient et s'écoutent mutuellement. Le reste du temps ils sont seuls dans leur cellule priant, travaillant de leurs mains, lisant, écrivant ou célébrant les différents offices prévus par la Règle. La vie cartusienne est une réclusion volontaire qui dénude l'homme face à Dieu dans le long silence de sa cellule. La prière poursuit la liturgie extérieure et alimente l'atténuation des passions, la quête de l'*hésychia*, de la pure contemplation dans la joie du cœur. À l'écoute

de soi le silencieux est à l'écoute de Dieu. "Qui n'est pas solitaire ne peut être silencieux ; qui ne fait pas silence ne peut entendre celui qui parle", écrit Guignes II, neuvième prieur de la Grande Chartreuse, mort en 1188 (Davy, 1996, t. 2, 129). La vie communautaire est réduite, la correspondance écrite limitée. La famille proche est autorisée une fois par an à une visite de deux jours. Le chartreux prend seul, dans la matinée, son unique repas de la journée. S'il a besoin d'un livre ou d'un autre objet il laisse un mot sur le guichet de sa cellule. La rigueur de sa solitude est extrême, il s'efface en Dieu dans un esprit d'humilité et d'austérité. La parole n'a guère lieu d'être dans un tel environnement tout entier voué à s'éloigner des soucis de la vie profane. Un silence peuplé de prières et de recueillement règne dans les murs de la chartreuse. "Ce que la solitude et le silence du désert apportent d'utile et de divine jouissance à ceux qui les aiment, ceux-là, seuls le savent qui en ont fait l'expérience. Là, en effet, les hommes forts peuvent se recueillir autant qu'ils le désirent, demeurer en eux-mêmes, cultiver assidûment les germes des vertus, et se nourrir avec bonheur des fruits du paradis", écrit Bruno à Raoul le Verd[83].

L'ordre des Camaldules, fondé en 1012 par Romuald, offre un refuge à la vie contemplative et solitaire. Les cellules des ermites camaldules ne s'ouvrent pas sur un cloître commun comme celles des chartreux, elles sont éloignées d'une dizaine de mètres les unes des autres afin que la solitude de chacun soit mieux préservée. Pour ces hommes, proches en cela des chartreux, le silence intérieur, s'il est nécessaire au recueillement, se doit de rencontrer aussi le silence du monde environnant afin que rien ne nuise à l'exercice de la prière. La contemplation parfaite implique de se rapprocher du "désert", de s'enfouir dans une fervente solitude où rien ne s'interpose entre l'homme et Dieu. L'ermite camaldule consacre ses journées à une adoration silencieuse, détachée de tout autre souci matériel. L'ermitage offre les avantages de la vie commune sans entraver en rien l'existence érémitique. L'ermite vit seul sa relation au silence, il poursuit sa quête spirituelle d'une union à Dieu par la prière solitaire dans l'austérité de sa cellule. L'attachement à la Règle de Benoît lui rappelle sa condition d'homme et l'invite en toute chose à la modération. Cependant sur sa demande le camaldule est autorisé à devenir reclus après une expérience déjà suffisamment éprouvée de la solitude au sein de l'ermitage. Dès lors il vit seul dans sa cellule sans plus en sortir, hormis quelques jours dans l'année,

notamment les trois derniers jours de la Semaine Sainte. Toute la journée, environné de silence, le reclus se consacre à la prière, il récite les psaumes, célèbre les messes dans son oratoire privé.

La vie monastique se recoupe en bien des endroits malgré les différences de sensibilité et d'organisation. Elle est un renoncement aux passions et aux biens de la vie profane pour accéder à une communion plus parfaite à Dieu. En s'effaçant dans la vie commune, en se dépouillant de toute possession, en subordonnant sa volonté à l'abbé, en se vouant à la prière et au service de Dieu et de sa communauté, le moine ambitionne une plus haute richesse spirituelle. Il voue l'intégralité de son existence à l'œuvre de Dieu. Il quitte rarement les lieux de son recueillement spirituel, et reste des années, voire même son existence entière, sans connaître le village proche, parfois sans lire de journaux, dans l'indifférence aux turbulences du monde. La vie monastique donne un cadre, différent selon les Ordres, où le religieux se livre corps et âme à une hygiène spirituelle qui répond à son vœu de ne plus être encombré des choses matérielles et profanes afin de se reconstruire strictement selon son amour de Dieu. Elle élague le vieil homme pour mettre au monde un homme nouveau, purifié de ses anciennes attaches et des usages ordinaires de l'existence, désormais dédiée au dialogue incessant avec Dieu au cours d'une vie organisée dans ses moindres détails autour de la prière et régie par une Règle stricte qui ne laisse guère place à la fantaisie individuelle.

La vie monastique réalise une imitation de la vie du Christ dans le renoncement pour le moine à sa volonté propre. Toute son existence est une ascèse et une longue prière qui prend des formes multiples selon les activités du jour, mais qui ne cesse jamais. L'intégralité du temps est donné à Dieu comme d'ailleurs le moine en a fait le vœu par le sacrifice de son humanité la plus ordinaire, l'usage de sa parole. Son humilité consiste dans la dissolution de soi dans la permanence du dialogue avec Dieu. Certes les offices, les prières, le recueillement, le silence n'octroient pas d'emblée la grâce, ils ne font que disposer à l'union. Le silence est un instrument essentiel de la prière, les moines ne sont pas muets. "La langue renonce aux paroles inutiles ou perverses. Le corps abandonne les actes vains ou nuisibles. Le cœur se purifie des pensées superflues ou mauvaises. À quoi sert le tumulte de la langue, si un tumulte de passions amène la tempête dans les actes et l'esprit ? Le silence n'est

pas seulement négatif : c'est une force constructive dans toute vie de prière", écrit Merton (1957, 168). Une fois acquis il permet de marcher au cœur du tumulte sans plus jamais en être incommodé. "Dans le monde, beaucoup de choses obscurcissent la vue, troublent l'ouïe ou le goût, écrit Jean Chrysostome. C'est pourquoi il faut… fuir toute agitation et se réfugier au désert, là où le calme est complet, la sérénité totale, le bruit nul, là où les yeux sont fixés sur Dieu seul et les oreilles attentives à n'écouter que les seules paroles divines. Les oreilles se délectent à entendre la symphonie de l'Esprit, dont le pouvoir sur l'âme est si fort que celui qui a été une fois touché par cette musique ne peut plus lui préférer ni mets, ni boisson, ni sommeil. Désormais ni le bruit des choses de ce monde, ni la foule ne peuvent distraire cette attention… Ainsi, ceux qui se sont élevés jusqu'aux sommets des montagnes n'entendent de ce qui se passe dans les villes… qu'un bruit insignifiant et déplaisant semblable au bourdonnement des guêpes[84]."

La capacité à s'abstraire du monde par le calme intérieur ne vaut pas seulement pour les moines. Le monastère évoque souvent l'image d'une enclave de paix dont les portes se ferment sur le vacarme du monde. Plusieurs siècles après, la remarque de Guillaume de Saint-Thierry sur l'étonnement des séculiers frappés par sa discipline du silence et l'intériorité qu'elle manifeste reste valable, non seulement à Clairvaux, mais pour les autres monastères où le visiteur est saisi d'emblée par la densité d'un silence qui n'est pas seulement une conséquence de la tenue des lieux, mais une partie intégrante de leur matière. Le recueillement est une donnée tangible qui émane des murs, il incite à baisser la voix et à une parole mesurée plus qu'à l'ordinaire.

L'austérité n'est pas nécessairement associée à la mélancolie ou au sérieux, la joie est souvent présente dans les monastères, elle se mêle alors au silence. "Je me souviens de ce qui fut l'un de mes premiers sujets d'étonnement jadis, au cours de lectures publiques ou de conférences, si l'on entendait un mot amusant, alors par-dessous les capuchons de quatre-vingts moines assis côte à côte, passait et se propageait un rire absolument silencieux. Ce fait, en soi bien minime, produisit en moi une impression extraordinaire[85]." Le silence en soi et au-dehors est une pierre d'angle de toute vie monastique, sans lui rien ne se ferait sans entraves : il est à la fois une discipline et un chemin vers Dieu. Mais

dans les différentes formes de la tradition chrétienne le silence n'est jamais qu'un moyen.

Église d'Orient

L'Église d'Orient accorde la même place fondatrice au silence dans le cheminement de l'âme vers Dieu, elle fait de la prière du cœur, l'hésychasme, sa voie privilégiée. À l'origine, les Pères du désert, soumis aux mille tentations de Satan, en proie à une lutte farouche contre les passions corporelles, n'ont d'autres recours que la prière : "Prier sans cesse" (*I Thess.*, V-17). Par son inlassable prière le moine reste en contact avec Dieu et repousse les pièges que lui tend sans cesse le démon. Il forge ainsi son caractère et aiguise sa foi. Mais l'ermite doit faire le vide en soi, créer un silence propice à la spiritualité : "Efforce-toi de rendre ton intelligence, au temps de la prière, sourde et muette, et tu pourras prier", écrit Évagre le Pontique (*Petite philocalie*, 39). Les ermites ou les moines de l'Orient Chrétien se tiennent en conversation permanente avec Dieu par la grâce de la prière. Évagre relève d'une tradition néoplatonicienne pour laquelle le corps est une entrave, et la prière un mode de contact avec Dieu qui en contourne l'obstacle. Pour son maître Macaire, l'homme est une créature corporelle que le dualisme ne divise pas. La prière perpétuelle n'a pas pour but de libérer l'esprit de ses racines corporelles, car l'homme, bâti à l'image de Dieu, est un être de chair. Elle est une voie tracée en l'homme qui le ramène à Dieu. Pour la mystique hésychaste, pour Grégoire Palamas, par exemple, le corps, l'esprit et l'âme se mêlent, et seul le péché peut rompre l'alliance (Meyendorff, 1959). Depuis Macaire, pour les mystiques d'Orient le corps n'est pas le fardeau de l'âme ; le Christ, par son incarnation, a rétabli l'unité humaine, et la chair s'est muée en "temple de l'Esprit Saint". Dieu se trouve au sein de l'homme et non au-dehors. La prière du cœur, inlassablement répétée, attise la lumière intérieure du mont-Thabor que les apôtres ne voyaient que de l'extérieur avant la mort et la résurrection du Christ. "L'hésychaste est celui qui aspire à circonscrire l'incorporel dans une demeure de chair, écrit Jean Climaque… Fermez la porte de votre cellule à votre corps, la porte de vos lèvres aux paroles, la porte intérieure aux esprits… La solitude est un culte et un service ininterrompus" (*Petite Philocalie*, 88-89).

“Plus que toute chose aime le silence. Il apporte un fruit que la langue est impuissante à décrire. D’abord, c’est nous qui nous contraignons à nous taire. Ensuite, de notre silence même, nous naît quelque chose qui nous attire au silence. Que Dieu te donne le sentiment de ce quelque chose qui naît du silence. Si tu te mets à cette pratique, je ne sais combien de Lumière se lèvera en toi par la suite”, écrit Isaac de Ninive. La “prière de Jésus” est une prière dont le cœur est le ferment. Elle utilise une technique du corps et du souffle et implique la persistance du silence car rien ne doit déranger l’homme en oraison, tourné de tout son être vers Dieu.

L’image du Christ ainsi évoquée n’est pas un symbole aux yeux de la tradition orthodoxe, elle est sa présence même sous la forme d’une théophanie lumineuse renouvelant en soi-même celle du mont-Thabor. Apparition divine au cœur de soi dans une chair devenue le lieu sensible de la grâce. La prière de Jésus, associée à une expérience de la vertu et de la foi, restaure l’“esprit dans le cœur” grâce à une méthode respiratoire, elle est le creuset qui œuvre à la métamorphose spirituelle d’un homme dont la chair ne revêt aucune déchéance et qui, à l’inverse, permet d’atteindre Dieu. “Il convient de rechercher le silence de l’esprit, résume Nil de la Sora, d’éviter toutes les pensées, mêmes celles qui paraissent licites, de fixer constamment les profondeurs du cœur et de dire : “Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi”… En récitant attentivement cette prière tu resteras debout ou assis, ou même couché, en retenant le souffle dans la mesure du possible, afin de ne pas respirer trop souvent… Invoque le Seigneur Jésus-Christ avec un désir fervent et dans une patiente expectative, délaissant toute pensée” (Meyendorff, 1959, 158). L’*hésychia* est un état de solitude et de repos, de silence des pensées et des mouvements du corps, de paix autour de soi afin que nul obstacle ne nuise à la contemplation. Il importe d’abord de se retrancher du monde et de relâcher son corps, de se taire au plus profond, de s’abandonner à une respiration régulière et de laisser l’âme ruminer la prière[86]. “Le silence est le mystère du monde à venir ; la parole est l’organe du monde présent… Par son silence continuel et son jeûne, l’homme discerne que dans cet état caché, il est sans cesse occupé au service de Dieu. Par ces mystères, par ces vertus invisibles, est accompli le service de l’Être qui gouverne le monde”, écrit Isaac de Ninive (Miquel, 1981, 839). Si l’homme qui prie gagne l’impassibilité, tout souci

matériel ou moral disparu, il se mêle à la prière qui monte vers Dieu. Pour l'homme atteignant une telle perfection dans le détachement des choses du monde, le silence même est une prière.

L'hésychasme repose sur une mystique du cœur : "Le cœur, en effet, est le maître et le roi de tout l'organisme corporel, et lorsque la grâce s'empare des pâturages du cœur, elle règne sur tous les membres et toutes les pensées ; car là est l'intelligence, là se trouvent toutes les pensées de l'âme et c'est de là qu'elle attend le bien. Voilà pourquoi la grâce pénètre dans tous les membres du corps", écrit Macaire (Meyendorff, 1959, 28). L'illumination spirituelle par le silence et la prière perpétuelle sont l'œuvre recherchée par le croyant. En 1782, Macaire, évêque de Corinthe, et Nicomède l'Hagiorite, un moine du mont Athos, publient un recueil de textes patristiques sur la prière de Jésus, la *Philocalie*, qui donne une large audience aux textes mystiques d'Évagre, de Macaire, de Nicéphore ou autres spirituels des déserts d'Égypte du IV^e^ siècle jusqu'aux moines du mont Athos du XV^e^ siècle. Cet ouvrage est alors à l'origine du regain de faveur de l'hésychasme en Russie et dans d'autres pays où la religion orthodoxe est présente. En 1860, *Les Récits d'un pèlerin russe* montrent l'attachement populaire à la prière perpétuelle. L'auteur, inconnu, se donne comme un paysan russe en quête, sur les routes, d'un enseignement à propos de la prière du cœur. Il s'efforce de prier sans cesse en marchant, en travaillant, en méditant, en état de veille mais aussi en dormant. Le Pèlerin dit ainsi son bonheur de s'éveiller un matin la prière déjà sur les lèvres. Hébergé un jour par une famille orthodoxe pieuse mais envahissante, "sans tranquillité ni silence", il songe à ses exercices spirituels et éprouve une "faim de prière". "Je compris alors, écrit-il, pourquoi les véritables adeptes de la prière perpétuelle fuyaient le monde et se cachaient loin de tous ; je compris également pourquoi le bienheureux Hésychius dit que l'entretien le plus élevé n'est qu'un bavardage, s'il se prolonge trop, et je me rappelai les paroles de saint Éphrem le Syrien : 'un bon discours est d'argent, mais le silence est d'or pur' (p. 140)."

Pour l'hésychaste il importe d'abord de se taire, de s'abandonner à une respiration régulière, de relâcher son corps, et de ruminer sa prière, mais, sans le silence du cœur et des conditions favorables au-dehors, elle échoue à se dire. L'*hésychia* est au cœur de la spiritualité monastique orientale, tout moine doit y tendre. Dom Lialine suggère cependant qu'un solitaire s'en approche

davantage qu'un autre moine. "Plus haut que la condition monacale commune, il y a l'*hésychia* qui en constitue le couronnement… L'hésychaste c'est le chrétien fait prière, c'est le moine fait charité." (Hauscherr, 1961, 400 ; Leclercq, 1963). Les moines du mont Athos vivent dans ce minimum de parole qui laisse l'âme disponible à la prière. "C'est le silence, écrit Hiérothée Vlachos, qui, en particulier sur la sainte Montagne, est le discours le plus éloquent, une 'exhortation silencieuse'. Là, ils ne parlent pas beaucoup, mais ils vivent 'en silence' les mystères de Dieu… C'est dans le silence qu'ils entendent la voix de Dieu et qu'ils acquièrent la vertu" (Vlachos, 1988, 23). L'icône est également un relais du silence : "Quand les Pères ressentent l'impuissance des mots, ils conseillent de vénérer le mystère par le silence. C'est justement le fait de l'icône. L'icône d'un saint ne dit rien sur son anatomie, ne nous donne aucun détail historique, biographique, sociologique. Elle nous fait voir le rayonnement d'un homme au-delà de l'histoire" (Evdokimov, 1964, 107).

Mystiques

"Dieu, que je blasphème si je le nomme", dit Angèle de Foligno, marquant la défaillance de la parole pour traduire la ferveur religieuse atteignant son point d'incandescence. Pour le croyant, et davantage encore pour le mystique, Dieu est au-delà des mots ou de la pensée, il n'est pas à la mesure de l'homme et toute parole à son propos en réduit la dimension. Tout propos émis sur Dieu est une réduction à l'humain d'un infini familier. Le silence devient alors la manière la moins maladroite de préserver l'immensité du sens. "L'acte de silence est au principe de notre connaissance de Dieu", écrit J. Rassam (1988, 112). Le saisissement qui fait l'expérience du mystique est un dessaisissement de la parole, il naît d'un excès de sens, d'une hémorragie intérieure de la foi et de l'amour, dont le débordement met la langue en échec. L'arrachement à soi rend dérisoire les moyens humains ordinaires de dire la puissance de l'événement. La loquacité dont font preuve les mystiques n'est pas contradictoire avec leur affirmation que le silence seul a le dernier mot de l'expérience personnelle de Dieu. La parole supprime la distance, elle est la tentative par l'appel au sens de reconstruire indéfiniment le lien avec le monde, mais elle reste en deçà, suffisante à ancrer l'échange avec les autres, mais

impuissante à satisfaire à la plénitude du sentiment. Dieu n'est plus un pur objet de foi, il est senti, touché, les facultés de l'âme se transforment soudain pour donner corps à l'impalpable, mais elles ne résolvent pas la question lancinante du langage.

Le silence habité par le sentiment de la présence de Dieu est ineffable, dit Jankélévitch ; celui qui oppose l'homme à la mort est indicible, aucun mot ne vient à la bouche. "L'ineffable est inexprimable parce qu'on manque de mots pour exprimer ou définir un mystère aussi riche, parce qu'il y aurait sur lui infiniment à dire, immensément à suggérer, interminablement à raconter… L'ineffable est inexprimable en ceci qu'il est exprimable à l'infini… La poésie ou création que suscite en nous l'inspiration de l'ineffable nous promet un passionnant avenir de poèmes et de méditations" (Jankélévitch, 1977, 83-84). L'ineffable laisse libre cours à l'infini d'une parole qui ne peut s'empêcher de poursuivre son témoignage. Inlassablement, il s'agit de dire l'impossibilité de dire, de se livrer avec émotion et jubilation à un torrent de mots et de périphrases nommant l'immensité divine pour afficher une radieuse impuissance personnelle, un amour débordant qui brûle les mots et laisse sans voix malgré l'abondance des adjectifs. Mais il faut commenter sans répit l'absence de voix, le feu de la brûlure, en appeler au silence pour ne pas trahir Dieu. Sur l'exigence de se taire le mystique est intarissable. Devant Dieu la langue se délie et atteint des sommets d'éloquence pour laisser échapper au détour d'une phrase, aussitôt oubliée, que finalement rien ne vaut le silence pour ne pas enfermer sa relation intime à Dieu dans une signification trop restrictive.

La mystique s'alimente de silence, elle est un chuchotement de la parole, le reste d'un langage en partie dissous dans l'illumination ou dans le sentiment ébloui de la présence de Dieu. Le mystique connaît un débordement de grâce et la parole s'envole sous sa plume pour dire l'ineffable de son expérience, inconcevable sans doute, mais qui ne cesse de vriller l'âme de sa béatitude. Le témoignage est un déluge de mots, mais adossés au silence, émanation paradoxale d'un non-dire qui surplombe majestueusement l'inanité du dire mais au moyen inéluctable du langage. La traduction de Dieu en mot laisse l'essentiel hors du discours, mais sans tout à fait affranchir le mystique des moyens humains dont il persiste à faire usage pour nommer son ressenti. La

rhétorique mystique affiche une impuissance qui est la meilleure preuve à ses yeux, de la profondeur du sentiment, elle dresse une "apologie de l''imparfait'" (Certeau, 1982, 201). Mais la maladresse est fondatrice, marquant les effets de dissolution de la langue par la proximité au divin qui arrache l'homme aux outils ordinaires de la communication. L'écriture mystique est confrontée au paradoxe de devoir se dire sans y parvenir, et de se tenir ainsi sur le fil du rasoir d'un impossible témoignage tout en attestant pourtant de l'expérience réelle. D'où la glossolalie qui brise les structures de la langue, les périphrases, les métaphores, etc., mais surtout le silence maintes fois évoqué par le mystique réalisant ainsi le compromis délicat entre le foisonnement de l'expérience et le sentiment de l'indigence du propos.

L'invocation longuement argumentée du silence est une manière élégante de ne pas céder tout à fait à l'impuissance. Si les mots sont les serviteurs d'une signification éparpillée et maladroite, maintenant une distance que l'individu a le sentiment d'avoir comblée, alors le silence en laissant le langage en suspens, est le lieu où la transparence a le loisir de s'établir. Face à la turbulence ou à la brûlure de ce qu'il éprouve, le recours au silence restaure l'unité de soi. Mais s'il faut l'écrire malgré tout alors il convient d'inventer une forme de narration qui lui accorde la part du feu. "Il y a une sorte de silence qui naît de la disproportion entre l'insignifiance des paroles et l'excès de leur signification. Alors on voit les paroles se changer peu à peu en allusions et finir par s'évanouir tout à fait" (Lavelle, 1942, 143). Pour Michel de Certeau, "La phrase mystique est un artefact du silence. Elle produit du silence dans la rumeur des mots" (Certeau, 1982, 208). Le mystique est confronté à la douloureuse inadéquation entre son langage tramé dans la chair et un Dieu qui transcende toutes les catégories de pensée. Il ne se résout pas à se taire.

Jalons de silence dans la tradition chrétienne

Dans le *Parménide*, Platon souligne déjà l'inachèvement du langage pour rendre compte de l'Un : "Il n'y a donc aucun nom pour le désigner, et l'on ne peut ni le définir, ni le connaître, ni le sentir, ni le juger" (142a). Devant l'immensité de l'Être l'homme se tait. Platon écarte le sens commun fondé sur le langage et les sensations, englué dans la pesanteur du corps. L'intuition du

monde des Idées est la seule connaissance valable, témoignant d'un univers immuable. L'attachement terrestre au corps est un obstacle à la saisie conceptuelle des Essences. Proclus, dans ses commentaires sur cette œuvre, conclut que Platon laisse le dernier mot au silence : *Silentio conclusit.* Porphyre cite un thaumaturge de la fin du Ier siècle pour qui le culte de Dieu ne peut se faire que par le silence. "Au Dieu suprême… nous n'offrirons rien de ce qui est sensible, ni en holocauste, ni en parole. En effet, il n'y a rien de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur et de pures pensées le concernant. Il faut donc nous unir à Dieu, nous rendre semblable à lui et lui offrir notre propre élévation comme un sacrifice sacré, car elle est à la fois notre hymne et notre salut" (Miquel, 1981, 831). La lignée néoplatonicienne abonde en philosophes hantés par la dualité des mondes humain et céleste et la difficulté d'atteindre ici-bas l'unité. Philon opère une jonction entre la pensée grecque et juive. Par son esprit il considère que l'homme est à la ressemblance de Dieu, mais par son corps il s'enracine dans la dualité. Dans une perspective platonicienne Philon associe Dieu à l'Idée suprême d'où émane le sensible et l'intelligible. La connaissance de Dieu n'est pas affaire de concepts, mais d'union à lui dans l'extase. Philon évoque l'épisode de Moïse au mont Sinaï appelant Dieu afin de le voir. Celui-ci répond, mais, couvrant Moïse de sa main lors de sa venue, enveloppé de la nuée, il reste insaisissable. Dieu est là, mais il n'est pas vu ; l'intelligence est sans prise et doit se résigner à l'abandon de tout savoir positif ; l'âme doit suivre la voie de la Ténèbre car la transcendance divine est incommensurable aux moyens humains de la comprendre. Le mystique est pareil à Moïse atteignant une contemplation de Dieu sans pouvoir en parler, baignant dans le nuage d'inconnaissance. Déchiré entre action et contemplation dans sa jeunesse, Philon rejoint le désert à la recherche d'une purification des sens et de l'âme afin de se rapprocher de Dieu par la discipline du silence et de la méditation. Plus engagé dans la vie politique de son temps, il dit sa nostalgie de l'existence retirée des esséniens ou des thérapeutes voués à la seule contemplation. Ces derniers, dont il décrit le mode de vie dans sa *Vita*

Contemplative, composent selon Eusèbe de Césarée le modèle de la première communauté chrétienne (Guillaumont, 1967, 333).

Pour Plotin, l'essence d'un être individuel renferme en son sein une parcelle de l'Un dont il est une manifestation. La hiérarchie des êtres dépend de la profondeur d'âme qui les caractérise. Plotin fait de l'arrachement à soi dans l'intuition de Dieu la seule connaissance véritable. Par le saisissement l'homme s'immerge dans l'Un dont le monde est né grâce à une série de cristallisations. Il est alors invité à renoncer aux formes diverses du témoignage. La mémoire, les actions, le discours ne sont que balbutiements face à l'Unité pressentie, ils se perdent dans l'insignifiance. Au terme d'une purification morale et d'une démarche en intériorité, l'extase supprime la dualité entre le sujet et l'objet de la connaissance. L'ineffable traduit la pure jouissance de l'Union. Plotin en fait l'expérience à plusieurs reprises dans son existence[87]. "Nous sommes unis au dieu présent dans le silence", dit Plotin (Miquel, 1981, 831). Porphyre, disciple de Plotin, se reconnaît dans ce propos et renchérit : "Le sage, même quand il fait silence, honore Dieu".

Le christianisme donne une forme doctrinale à l'Un de Plotin, et ne cesse de s'en nourrir. Denys l'aéropagyte énonce le témoignage inaugural appelé à une inépuisable postérité de cette alliance avec le néoplatonisme. L'extase plotinienne se transforme au contact de la religion nouvelle, elle devient la quête passionnée d'un homme qui s'efforce par l'ascèse à rejoindre Dieu grâce au travail sur l'âme. Les œuvres de Denys exercent une influence considérable sur la mystique chrétienne et notamment sur Maître Eckhart et Jean de la Croix[88]. Dans ses *Hiérarchies célestes*, Denys balise un chemin que la mystique chrétienne connaît bien : la purification d'abord, l'illumination ensuite et la perfection enfin. Le fidèle est d'abord amené par la prière à se délivrer de tout ce qui n'est pas Dieu, à se dépouiller de l'inessentiel qui entrave son avancée vers l'intériorité. Alors sa vision du monde se transforme, l'illumination s'empare de lui, il est en chemin, devenu déjà autre, il sent à ses côtés la présence de Dieu, chaque objet, chaque événement est transfiguré. Bientôt il atteint le but : la ressemblance et l'union à Dieu. Comment rendre compte de la contemplation divine ? Deux voies se présentent : une voie positive de témoignage où il est possible de nommer avec concision les attributs de Dieu, mais elle est bien en deçà de la seconde, où Dieu ne se livre que par une série

de négations. “Maintenant nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au-delà de l’intelligible, il ne s’agira même plus de concision, mais bien d’une cessation totale de la parole et de la pensée. Là où notre discours descendait du supérieur à l’inférieur, à mesure qu’il s’éloignait des hauteurs, son volume augmentait. Maintenant que nous remontons de l’inférieur au transcendant, à mesure même que nous nous approcherons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira ; au terme dernier de l’ascension nous serons totalement muets et pleinement unis à l’Ineffable” (Denys, 1943, 182). Le mystique atteint le sommet de l’ignorance, mais une telle pénétration marque la dissipation de toute distance et la jouissance pure de l’alliance. Là se révèle “la Ténèbre plus que lumineuse du silence : c’est dans le Silence en effet qu’on apprend les secrets de cette Ténèbre dont c’est trop peu dire que d’affirmer qu’elle brille de la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité, et que, tout en demeurant elle-même parfaitement intangible et parfaitement invisible, elle emplit de splendeurs plus belles que la beauté les intelligences qui savent fermer les yeux… C’est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite que tu t’élèveras dans une pure extase jusqu’au rayon ténébreux de la divine suressence, ayant tout abandonné et t’étant dépouillé de tout” (1943, 177-178). L’Union se réalise donc dans le mystère, l’entendement humain ne dispose pas de l’intelligence suffisante pour mettre Dieu en mots. L’image est empruntée à l’épisode de la montée du mont Sinaï par Moïse dans l’Exode (24, 12-18). Il laisse le peuple derrière lui au pied de la montagne, il atteint le sommet où il est enveloppé d’un nuage : la Ténèbre. Pour Denys cette dernière représente la “mystique de l’inconnaissance” (1943, 179), tout savoir s’arrête à son contact et cède à la transcendance de la rencontre avec le divin. Dans la “Ténèbre plus que lumineuse du silence” l’homme se confond à Dieu. Denys ouvre la voie féconde de la théologie apophatique par laquelle Dieu n’est approché que par une série infinie de négations et par l’usage fréquent de la métaphore du silence.

Les “Écoles” mystiques sont nombreuses, et davantage encore la spécificité des hommes et des femmes qui entretiennent avec Dieu une relation privilégiée sollicitant la question du silence sous ses différentes formes. Nous nous attacherons ici à fixer quelques repères dans l’immensité du continent religieux. Au XII^{e} siècle les béguinages flamands et rhénans connaissent une floraison

mystique. L'abolition du Moi dans l'ineffable de l'Essence Divine ou la mystique nuptiale des épousailles avec Dieu sont au cœur des discours. Parmi ces femmes Hadewijck d'Anvers. Dans un poème elle observe : "Plongée dans la nescience, au-delà de tout sentiment, je dois garder le silence et rester où je suis. Comme en un désert que ne décrivent ni n'atteignent ni paroles ni pensées. C'est cette simplicité dense et sauvage qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit. Ils n'y trouvent rien sinon le silence libre qui répond toujours à l'éternité" *(Poème II)*. Bien d'autres témoignages pourraient suivre celui de Hadewijck. Ailleurs, dans la région d'Assise, une vingtaine d'années après la mort de François, naît Angèle de Foligno qui dicte ses extases à son directeur de conscience, frère Arnaud, mais dans le sentiment permanent du blasphème tant ce qu'elle dit lui paraît diminuer le contenu de son expérience. Le thème de l'ineffable revient souvent dans sa bouche. "Les opérations divines qui se faisaient dans mon âme étaient trop ineffables pour être racontées par un saint ou par un ange quelconque. La divinité de ces opérations et la profondeur de leur abîme écrase la capacité et l'intelligence de toute âme et de toute créature. Si je parle d'elles, ma parole me fait l'effet d'un blasphème[89]."

La mystique rhénane insiste à son tour sur le silence dans le rapport à Dieu. Eckhart est un dominicain, influencé par son Ordre, mais aussi par le néoplatonisme, et notamment Denys. Eckhart va vers Dieu par le chemin du Christ, mais il ne s'y arrête pas et aboutit à l'affirmation d'une non-dualité qui lui vaudra quelques problèmes avec l'orthodoxie. Dieu est au-delà de la connaissance, infini, informulable. Le monde est son émanation. Une parcelle de divin habite donc l'âme de toute créature. Le retour à Dieu en empruntant la voie de l'âme se réalise par le détachement du sensible, de ce qui relève de la vie matérielle, mais aussi de la vie spirituelle qui ne suffit pas en elle-même malgré la volonté de connaître, la prière ou les sacrements. L'homme cherche Dieu en lui. "J'étais hier en un lieu où je prononçai une parole qui semble vraiment incroyable ; je dis : Jérusalem est aussi proche de mon âme que le lieu où je me tiens maintenant. Oui, en toute vérité, ce qui est à plus de mille lieues plus loin que Jérusalem est aussi proche de mon âme que mon propre corps[90]." La dilatation de l'âme aboutit à l'extase où elle se perd alors en Dieu, rejoignant les trois personnes divines. Tant que l'homme est dans la pensée il est dans la séparation, le bavardage sur Dieu. S'il n'est pas dans le silence il

demeure encore dans la dualité, il n'est pas fondu en Dieu. "Dieu est sans nom, car personne ne peut parler de lui ni le comprendre… Si je dis Dieu est bon, ce n'est pas vrai. Je suis bon, Dieu n'est pas bon… Saint Augustin dit à ce sujet : 'Ce que l'homme peut dire de plus beau sur Dieu, c'est qu'il sache se taire en raison de la sagesse de la richesse intérieure (divine).' C'est pourquoi tais-toi et ne clabaude pas sur Dieu, car si tu clabaudes sur lui, tu mens et commets le péché… Tu ne dois pas non plus (vouloir) comprendre quelque chose de Dieu, car Dieu est au-dessus de tout entendement. Un maître dit : 'Si j'avais un Dieu que je puisse comprendre, je ne le tiendrais jamais pour Dieu.' Si tu comprends quelque chose de Dieu, il n'est rien de cela, et du fait que tu comprends quoi que ce soit de lui tu tombes dans l'incompréhension[91]." Au-delà de Dieu encore est l'*Ur-grund*, le Tout Autre. "Le suprême renoncement pour l'homme, c'est de renoncer à Dieu pour l'amour de Dieu. Or, saint Paul renonce à Dieu pour l'amour de Dieu : il fit abandon de tout ce qu'il pouvait recevoir de Dieu et de tout ce que Dieu pouvait lui donner… Et alors Dieu lui demeura non à la façon d'un don ou d'un profit, mais dans la pure Essence que Dieu est en Lui-même[92]." Mais la transfiguration dans le Tout Autre arrache définitivement à la parole, elle est un retour au silence. "Dans le silence, cela veut dire : dans le fond simple, dans le désert silencieux où on ne voit plus de différence, ni Père, ni Fils, ni Saint Esprit, dans le plus intime où personne n'habite" (Dupuy, 1981, 846).

Tauler et Suso prolongent la pensée de leur maître. Le premier surtout qui insiste à maintes reprises sur la nécessité pour le croyant de créer le silence intérieur afin de recevoir Dieu. Dans l'union mystique, écrit Tauler, "l'esprit est transporté au-dessus de toutes les puissances, dans une sorte de vaste solitude. C'est la mystérieuse ténèbre où se cache le Dieu sans borne. On est admis et absorbé dans quelque chose d'un, de simple, de divin, d'illimité, tellement que, semble-t-il, on ne s'en distingue plus[93]". Dans sa *Cantate de la nudité*, il demande à la pensée de se tenir à l'écart : "C'est ainsi, moi, que j'ai perdu ce qui est à moi. Je suis réduit à rien. Qui s'est dépouillé… ne peut plus avoir de souci… Il m'a fallu me vider de moi-même… Depuis que me voilà perdu dans cet abîme, j'ai cessé de parler, je suis muet. Oui, la divinité m'a englouti." L'homme astreint à la discipline du silence et de la prière laisse la parole de Dieu le pénétrer. "Alors le Verbe de cette naissance pourra parler en toi et être

entendu en toi, mais certainement si tu veux parler, il lui faudra garder le silence. On ne peut bien servir le Verbe qu'en se taisant et en écoutant. Si tu sors complètement de toi, Dieu entrera complètement, sans aucun doute, ni plus ni moins, car autant tu sors, autant il rentre" (*in* Ancelet-Hustache, 1978, 150). Suso recommande aux fidèles de "mettre une serrure à leur bouche… Prends l'habitude de ne jamais ouvrir la porte à moins d'une raison nécessaire et utile". La mystique rhénane est assoiffée de silence, elle considère que pour que Dieu parle l'homme doit se taire et se tenir en position d'écoute, de recueillement.

Bien plus tardif Angélus Silesius est un autre exemple significatif de la théologie négative qui trouve dans le silence une voie privilégiée de dialogue avec Dieu. La rencontre de l'âme avec le divin abolit selon lui toute connaissance au profit de l'amour. "Plus tu connaîtras Dieu, et plus tu sauras que tu es incapable de lui donner un nom." L'homme s'arrache d'abord à soi-même, renonce à toute intériorité. L'oraison silencieuse trace le cheminement spirituel. "Dieu excède tout au point qu'on ne saurait parler. Rien ne vaut pour L'adorer que le silence" ou encore : "C'est par le silence qu'on entend. La parole est en toi plus que sur d'autres bouches ; si pour elle tu fais silence aussitôt tu l'entends[94]." La prière formulée dans la langue de Dieu est silencieuse et recueillie. "Pauvre homme, penses-tu que le cri de ta bouche soit la bonne louange de la silencieuse divinité" (Laporte, 1975, 19).

Les textes mystiques foisonnent dans l'Espagne du XV^e^ siècle, ils retrouvent la filiation de Denys dans leur affirmation de l'impossibilité d'atteindre à la connaissance de Dieu, seule la foi, dans son humilité et son amour, mène clairement à lui. Osuna répète que la prière se définit comme "une recherche de Dieu dans le cœur par la voie négative". L'entendement doit se défaire de toute spéculation et s'abandonner au silence selon les indications de la foi. Mais il s'agit d'un silence suave qui s'écoule dans l'âme avec la douceur du miel. À la différence des Rhénans, il n'est plus un abîme, mais "comme une communion de pensée avec Dieu dont la plénitude rend les mots inutiles" (Dupuy, 1981, 848). Manière de langage propre au divin et auquel le mystique a su se rendre digne. Chez Osuna, Laredo, Thérèse ou Jean de la Croix, pour ne prendre que ces exemples, le silence est quiétude, douce jubilation, une autre forme de l'entendement. En 1527, Osuna publie à Tolède une méthode

d'oraison qui marquera profondément Thérèse d'Avila. Les *recogidos* en font leur pain quotidien. Cette prière personnelle consiste en un recueillement en soi, les sens fermés au monde, dans le silence intérieur, afin de donner libre cours à la ferveur. Thérèse d'Avila et Jean de la Croix sont les figures dominantes de la mystique de leur temps, ils en incarnent une sorte d'âge d'or et de point d'achèvement. Thérèse, née en 1515, est la réformatrice du Carmel. *Le Château intérieur* décrit en fait sa propre expérience de progression vers l'intériorité. L'âme y est comparée à un château divisé en sept demeures correspondant au sept degrés de l'oraison menant l'âme au mariage spirituel, c'est-à-dire à la parfaite union mystique. L'oraison est essentielle chez Thérèse. La première demeure du Château est celle de l'oraison de méditation, exercice des commençants : des sentiments de paix, de joie l'accompagnent, elle exige parfois un effort de concentration, l'apprivoisement d'une situation encore inhabituelle. L'oraison de quiétude coupe court à l'intelligence : "l'entendement cesse de discourir, étant tout occupé à jouir de Dieu". L'âme baigne dans le silence, elle se repose en Dieu. Cet état n'est pas exclusif de doute : lorsqu'il est éprouvé le mystique sait qu'il est dans l'orbe de Dieu, mais il lui arrive cependant de s'interroger sur la nature d'une telle expérience. L'oraison d'union marque l'éloignement des choses du monde et une veille au sein même de Dieu, sans plus de doute, mais elle n'est pas acquise une fois pour toute, elle est une grâce. L'extase est l'étape ultime, elle ne diffère de la précédente que par l'intensité et la durée de ses effets. Dès lors le langage est impossible, l'âme se tient en silence, elle jouit de Dieu. L'oraison, bien entendu, n'est pas chez Thérèse un moment du jour inscrit dans un emploi du temps, elle est un continuel entretien avec Dieu. Elle impose aussi une posture de silence extérieure pour ne pas nuire à la prière. La règle primitive du Carmel insistait sur l'observance du silence dans la vie commune et mettait en garde contre toute parole inutile. Thérèse est particulièrement rigoureuse à ce propos : "Durant le temps où les moniales ne seront pas occupées aux actes de la communauté, ni dans les offices de la maison, que chacune demeure à part dans sa cellule ou dans l'ermitage que la Prieure lui aura assigné." Elle proscrit également l'existence d'une salle commune qui pourrait inciter les religieuses à rompre le silence. La vie en Dieu se mène surtout à travers l'oraison mentale et

l'office divin. La contemplation est fille du silence né de la discipline et du recueillement.

Jean de la Croix est profondément marqué par sa rencontre avec Thérèse d'Avila. Ses ouvrages donnent une description de l'ascension progressive de l'homme vers Dieu. L'expérience mystique est une expérience d'amour en Dieu. Les images platoniciennes abondent chez Jean de la Croix, et notamment celle du cheminement de l'âme vers un Dieu ineffable à travers la dissolution du sensible et du pensable. Dans la lignée de la théologie mystique de Denys il écrit : "Dieu est incompréhensible et par-dessus tout : c'est pourquoi il nous faut aller vers lui par négation[95]." Dans une lettre aux Carmélites de Béas (22-11-1587), il note également que "la plus grande nécessité est de faire faire silence à l'appétit et à la langue près de ce grand Dieu, Lui dont le seul langage qu'il entende est le silencieux amour". Le silence d'écoute de Dieu, de disponibilité à sa présence, est essentiel : "Il vaut mieux apprendre à mettre les puissances au silence et les accoutumer à se taire, afin que Dieu parle… Ce qui se fait quand l'âme vient en solitude et que Dieu parle à son cœur[96]." La mystique sanjuanienne est hantée par l'impossibilité d'atteindre Dieu par les concepts ou même les sentiments, elle chemine vers l'union d'amour avec Dieu en empruntant la nuit des sens et de l'esprit. L'âme, dans son avancée vers Dieu, est dans l'impossibilité de comprendre, elle progresse dans la *noche oscura.* Le mystère de la transcendance de Dieu, Jean de la Croix le symbolise par la montagne ténébreuse dont le mystique escalade le sommet. Dieu est là-haut, environné de nuée, dans l'obscurité du *nada.* La nuit est une image du silence, de la disparition de toute matérialité sensible. L'homme est démuni devant la majesté divine. "Plus les choses de Dieu sont élevées et lumineuses, plus elles sont inconnues et obscures pour nous." Le mystique connaît à son tour l'expérience de Moïse sur le Sinaï ou d'Élie sur le mont Horeb, une illumination dont l'entendement ne sait rien dire et qui laisse sans voix. "Jérémie nous montre l'impuissance de manifester (la présence de Dieu) et d'en parler extérieurement, quand, après avoir entendu Dieu, il ne sait que lui répondre a, a, a. L'impuissance intérieure, c'est-à-dire celle du sens intérieur de l'imagination en même temps que l'impuissance extérieure ou du langage, nous est manifestée également par Moïse, lorsqu'il se trouvait en présence du buisson ardent. Non seulement il dit à Dieu, qui venait de

s'entretenir avec lui, qu'il ne savait plus parler et qu'il n'y parvenait pas, mais comme le remarque les Actes des Apôtres, il n'osait même plus le regarder intérieurement à l'aide de son imagination[97]." La mystique de la traversée de la nuit des sens et de celle de l'esprit aboutit à l'ineffable de la rencontre avec la ténèbre lumineuse qui dissipe toute parole. Mais la faillite de l'entendement est un triomphe de la foi qui seule est en mesure de recevoir une telle expérience.

Multitude des silences

Le silence est un fil rouge dans le continent de la mystique, même s'il prend des significations bien différentes selon les traditions religieuses. La recension de ses formes innombrables au sein des multiples spiritualités donnerait lieu à des illustrations sans fin qui dépassent ici notre propos. Nous nous contenterons de donner quelques indications de recherche.

L'islam professe l'unité et l'inaccessibilité de Dieu à de quelconques moyens humains. Dieu reste étranger à l'intelligence. Les mystiques qui entendent s'en approcher par des méthodes particulières se mettent à la lisière de l'orthodoxie. Le prophète, lui-même, condamne l'ascétisme et donne l'exemple du mariage, c'est-à-dire finalement de la recherche du salut dans l'ordinaire de la vie. Le soufisme est la voie musulmane de la mystique, ainsi nommée à cause du vêtement de laine dont se revêtent ses adeptes, mais il est difficile d'en parler au singulier tant il est morcelé et tant son histoire elle-même multiplie les angles d'approche. Sous la conduite du maître, au sein d'une confrérie, chacune possédant son style propre, le soufi s'immerge dans la concentration spirituelle et diverses formes d'ascétisme visent à le détacher des liens de ce monde. Le *dhikr* des soufis, comme l'hésychasme, repose sur la répétition muette ou orale, sans fin, du nom de Dieu ou d'une formule attestant sa toute puissance, accompagnés de mouvements réguliers du corps et d'une respiration enveloppant renonciation. Recherche de la purification de tout ce qui n'est pas Dieu par la mise en silence de l'activité mentale et la prière (Gardet, 1952, 642 *sq.*). Instauration d'un silence radical en soi pour n'être plus que l'écoute de Dieu. La prière émane du cœur et elle s'énonce dans le sentiment de la présence divine, de manière solitaire ou en baignant dans la contagion affective du groupe. L'entraînement mystique, sous la direction du *cheikh*, est difficile,

sollicitant jeûnes, veilles, vœux de silence, exercices de méditations solitaires ou collectives, il se fait dans des conditions d'extrême pauvreté, de rudesse à l'égard des besoins du corps. Le mystique mène une guerre sainte contre soi-même. Louis Gardet (1970, 113) distingue deux grandes voies dans le soufisme : celle de l'unicité de Présence testimoniale *(wahdat al-shuhûd)*, l'union à Dieu dans l'extase mais par amour et non par essence ou par substance. L'exemple le plus fameux de cette quête est donné par al-Hallâj. "L'essence de l'Essence de Dieu c'est l'amour", écrit-il. La personnalité du mystique s'efface et se laisse tout entière revêtir des caractères divins. L'expérience est ineffable. "J'ai à moi un Ami, dit encore al-Hallâj, je le visite dans les solitudes. Présent même quand il échappe aux regards, tu ne me verras jamais lui prêter l'oreille pour percevoir son langage par bruits de paroles. Ses paroles n'ont ni voyelles ni élocution, ni rien de la mélodie des voix." La seconde voie décrite par Gardet est illustrée surtout par Bistâmî et elle s'inscrit dans une recherche d'intense "unicité de l'Être" *(wahdat al-wujûd)*, elle délaisse l'amour et s'attache plutôt à une approche de Dieu par négation. L'esprit s'abolit *(fana)*, mais pour gagner la "nuée primordiale". "Je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence et j'étais, moi, Lui" (Gardet, 1970, 102). Identification à Dieu dans l'acte d'existence, et unité non pas avec Dieu, mais avec l'indicible qui l'enveloppe. "On jouit de la 'perfection de l'arrivée' et on se trouve sur la 'mer de l'être'. Cela signifie qu'on est uni à Dieu en existant en Lui et qu'ainsi on est parvenu au terme de sa quête mystique : le soufi n'ira jamais plus loin et il ne subira jamais ce qu'une certaine littérature sur la mystique appelle la fusion avec Dieu" (Keller, 1996, 45). L'accès sous l'orbe de Dieu aboutit là aussi à l'ineffable. Mais le silence a sans doute moins d'importance dans la tradition religieuse musulmane que dans celle du christianisme, l'attachement au Coran et à la langue arabe, considérée comme la langue de Dieu, privilégie la parole dans la relation au divin. Cependant, la récitation du Coran ménage des plages de silence entre les différents versets pour que le croyant s'imprègne mieux du texte, le médite en profondeur.

La tradition juive accorde une place plus éminente au silence. Philon est le premier jalon de la mystique juive, notamment dans l'importance que revêt à ses yeux l'épisode de Moïse sur le Sinaï (*Exode*, 24,12,18), la confrontation

heureuse à l'invisibilité de Dieu et à la nécessité de passer par la Ténèbre pour s'en s'approcher. Le mystique rencontre inéluctablement l'ineffable sur son chemin. Deux courants dominent à ce propos la tradition juive, selon Scholem, l'un privilégie l'ésotérisme et la gnose, et l'autre se fonde surtout sur le sentiment religieux, la dévotion. Le premier est marqué par les chapitres de la Genèse et surtout l'épisode de la vision d'Ézéchiel du char cosmique de Dieu. La traversée des sept palais célestes aboutit après une série de péripéties au silence de la contemplation. Mais pour les mystiques juifs la distance qui éloigne l'homme de son créateur ne se comble jamais. La quête ultime n'est pas celle de la fusion, mais de l'Adhésion à la toute puissance divine tenue pour surpasser l'extase. Cependant certains mystiques recherchent cette dernière. Abulafia, par exemple vers la fin du XII^e^ siècle, poursuit l'arrachement au sensible par la méditation sur les lettres de l'alphabet hébreu, en tant qu'elles forment le nom de Dieu, afin de provoquer un état de conscience à partir duquel l'homme fait le "bond" qui le délivre de son enracinement terrestre pour l'amener à l'extase. Pour la Kabbale le langage divin est la condition même du monde : les choses n'existent que par leur participation au Nom Divin dont elles tirent leur substance. En se concentrant sur les lettres le mystique aboutit à la création d'un nouvel état de conscience ouvrant à la jouissance de Dieu. Dans les multiples courants de pensée qui marquent la mystique juive le silence traduit plutôt le sentiment de l'ineffable. "Tous les philosophes disent : Nous sommes éblouis par sa beauté et il se dérobe à nous par la force même de sa manifestation, de même que le soleil se dérobe aux yeux trop faibles pour le percevoir… Ce qui a été dit de plus éloquent à cet égard, ce sont les paroles du psalmiste… 'Pour toi le silence est la louange'" (*Ps.* 65,2). C'est là une très éloquente expression sur ce sujet ; car, quoi que ce soit que nous disions dans le but de l'exalter ou de le glorifier, nous y trouverons toujours quelque chose d'offensant à l'égard de Dieu, et nous y verrons une certaine imperfection. Il vaut donc mieux se taire et se borner aux perceptions de l'intelligence, comme l'ont recommandé les hommes parfaits, en disant : "Dites dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux" (*Ps.* 4,5), écrit Maïmonide.

Le hassidisme est un mouvement de ferveur, empli de paroles, de chants, de danses, de cris, de prières, de contes, mais aussi de silence. Dieu est proche de

l'homme et ne le quitte jamais, il est aimé avec passion et célébré par tous les gestes de la vie quotidienne. Ce courant, nettement populaire, ne récuse pas les gnoses ésotériques, il s'en inspire même, mais en leur imprimant un mouvement de torsion dans le sens de la piété. E. Wiesel parle ainsi de la communauté de Worke, petite bourgade près de Varsovie, où les fidèles venaient pour se taire, pour se recueillir en silence auprès du Rabbi, et rentrer le cœur gorgé de prière. Un invité raconte le déroulement d'un repas de Shabbat pendant lequel aucun mot n'est prononcé. L'ombre envahit peu à peu les visages des *hassidim.* Soudain "on n'entendait plus que le silence qui émanait du Rabbi et auquel se joignait le nôtre, grave et noble, bouleversant et vibrant de beauté, d'amitié ; nous avons rarement connu pareille communion". Le Rabbi demande la récitation commune de la bénédiction qui clôt le repas. Et l'homme qui conte cette histoire de conclure : "Ah, quelle leçon j'ai reçue ce jour-là… Le Maître m'a soumis à un interrogatoire sévère et rigoureux au point que je sentais mon cœur fléchir, je sentais mes veines qui allaient éclater… Mais j'ai passé l'examen, j'ai su répondre à ses questions… Ah, quelle leçon, quelle leçon…" (Wiesel, 1981, 189-190). Rabbi Menzel réunit des disciples à ses côtés et se tait tandis que la nuit s'écoule. À l'aube, il se lève et dit : "Heureux celui qui sait que l'Un est un et unique… Le silence est bon, même vide ; les paroles, non : si elles sont vides elles le restent" (Wiesel, 1981, 207). Le Rabbi Nahman de Bratzlav, dont on disait que son silence au milieu d'une foule s'entendait d'un bout du monde à l'autre, demandait à ses disciples une heure quotidienne de solitude et de silence. Rabbi Levi-Yitzhak de Berditchev fait appeler un jour un jeune instituteur nommé Aharon. L'émissaire peine à le convaincre de venir. Le Rabbi l'accueille avec chaleur d'un "Bienvenu Rabbi Aharon". Le jeune homme est sidéré d'un tel honneur mais il répond à l'invitation du Maître de s'asseoir en face de lui. Deux heures s'écoulent sans qu'une seule parole soit prononcée entre les deux hommes. Un moment, sans concertation, un sourire illumine leur visage. Ils se quittent toujours sans un mot, ni l'un ni l'autre ne révèlent le contenu de leur échange silencieux, mais Aharon devient bientôt Rabbi Aharon (Wiesel, 1972, 110). Wiesel dit combien il se sent proche de Worke par son silence qui rappelle un autre silence, "celui des communautés entières qui, à travers un continent en feu, sur une planète de cendre, se dirigeaient vers la mort, lentement, silencieuses et

recueillies, comme désespérant de la parole, et peut-être même du silence… Les rêveurs, les ouvriers, les enfants – ils ne crient pas, ne pleurent pas. Ils marchent et marchent, en laissant derrière eux un silence qui leur survivra. Silence entier, absolu… Et je sais ce qu'il incarne : un appel, un cri forgé par un peuple pour le tendre en offrande à la nuit, et au ciel – offrande d'une humanité arrivée au bout du langage, au bout de la création, par-delà un secret qui reste indéchiffrable" (Wiesel, 1981, 208).

La pensée bouddhiste s'inscrit dans une tout autre dimension spirituelle, elle récuse toute référence à un absolu et souligne plutôt la quête de la vacuité, la saisie de la non-substantialité des phénomènes et de la personne elle-même. L'existence est souffrance et s'en affranchir est le but en échappant à la loi des réincarnations successives. L'adepte est invité à percevoir le monde sous la forme d'un flux dépourvu de sens, éphémère dans ses manifestations, et à s'en détacher en perçant le voile de l'ignorance. Le sage est celui qui se délivre de ses attachements terrestres par la contemplation et parvient à se fondre dans l'ordre cosmique par l'Éveil. Tout homme est "nature-de-Bouddha" et susceptible de se libérer de la forme empirique actuelle qui lui donne un visage et une identité sociale. Le Bouddha n'est pas une personne, mais un état d'Éveil, de non dualité. L'Être se dissout dans le *nirvana*, forme du silence absolu que le Bouddha lui-même se refuse à définir. "Le Bouddha était un jour sur le mont des Vautours en train de prêcher à une congrégation de disciples. Il ne recourut pas à un long exposé verbal pour expliquer le sujet qu'il traitait. Il éleva simplement devant l'assemblée un bouquet de fleurs qu'un de ses disciples lui avait offert. Pas un mot ne sortit de sa bouche. Personne ne comprit le sens de cette attitude, sauf le vénérable Mahâkâsyapa qui sourit calmement au Maître, comme s'il comprenait pleinement le sens de cet enseignement silencieux. Celui-ci, s'en apercevant, proclama solennellement : 'J'ai le plus précieux trésor spirituel qu'en ce moment je vous transmets, ô vénérable Mahâkâsyapa[98].'" Le silence est au-delà de la question et de la réponse, dans la transcendance du langage, et hors de toute illusion. Un jour un disciple demanda au Bouddha s'il pouvait énoncer la vérité sans émettre le moindre mot. En conservant le silence, le Bouddha le lui montra pour son édification.

La maîtrise de la parole est l'une des règles cardinales exigées des novices bouddhistes à leur entrée dans le monastère. Contrôle des sens, retrait hors de la turbulence du monde. Le moine bouddhiste, par un usage modéré de la parole, est soumis aux règles de silence qui régissent l'organisation de son monastère. Par sa méditation il s'affranchit de la parole et du sensible, et le silence lui paraît d'autant plus nécessaire. "Il est bon de contrôler l'œil. Il est bon de contrôler l'oreille. Il est bon de contrôler le nez, il est bon de contrôler la langue. Il est bon de contrôler l'esprit… Le *Bikkhu* (moine) qui se contrôle de toute façon est affranchi de la souffrance. Le *Bikkhu* qui contrôle sa langue, mesuré dans ses paroles, qui n'est pas bouffi d'orgueil, interprète la doctrine en l'éclairant et ses paroles sont douces" (Mayeul, 1985, 168).

Le zen s'appuie sur cette doctrine, il renonce également à l'imputation d'un sens aux choses et reconnaît en elles seulement des formes de vacuité. Il ne se transmet pas à travers l'intelligence d'un discours mais plutôt sous l'égide d'un maître. L'illumination repose sur des éléments parfois dérisoires, banals, par exemple un son soudain affecté d'une signification qui bouleverse l'homme et l'éveille : une pierre qui tombe, le cri d'un oiseau, un orage, etc. Mais le *satori* est aussi préparé dans la relation singulière nouée entre le maître et le disciple, notamment par l'intermédiaire du *kôan*, c'est-à-dire une énigme en apparence absurde sur laquelle le méditant doit se concentrer en mobilisant toutes ses ressources intellectuelles et morales. "Quel est le son d'une seule main", par exemple. Soumis à un paradoxe ou à une impossibilité de répondre le novice est profondément perturbé. Le but est la déconcertation de l'intelligence, la création intime d'un chaos du sens. Mais la résolution d'une seule énigme est la résolution de toutes. Les questions se renvoient en miroir, à la fois essentielles et vaines, elles disent que seul le silence a le dernier mot et que recouvrir le monde de langage ne suffit pas. Une histoire zen raconte les tentatives obstinés de Toyo, un novice, pour élucider le *kôan* du bruit que fait une seule main. De sa chambre, tandis qu'il médite sur la question, il entend la musique des geishas, et il pense avoir trouvé. Le lendemain il court vers son maître en lui proposant la clé de l'énigme dans les airs entendus la veille. Il se met donc à les jouer. Le maître lui répond que là n'est pas la réponse, et il rabroue le disciple. En songeant qu'un tel bruit ne devait guère être audible, le jeune homme s'installe dans la nature pour méditer. En écoutant le bruissement d'un ruisseau

dans les herbes, il pense avoir enfin la solution. Mais son maître, à nouveau, le chasse. Le jeune homme continue longtemps à chercher, s'imaginant entendre dans les cris du hibou ou l'agitation des feuilles le bruit d'une seule main. Mais son maître ne s'en laisse pas conter et renvoie toujours le disciple à sa quête. Finalement, gagnant en maturité, le novice entre en méditation et oublie tous les sons. Il entend alors le bruit d'une seule main (Wilson Ross, 1976, 84).

Le maître Rinzi aidait parfois ses disciples paralysés par la recherche anxieuse d'une résolution du *kôan* par un cri soudain qui produisait chez eux un *satori.* Il appelait le cri "silence". Aucune contradiction ici dans la mesure où la surprise dénoue une forte tension intellectuelle qui aboutit au silence mental du disciple. L'illumination libératrice fait jaillir un autre état de conscience qui ouvre à la vacuité du monde. Le *satori* est ouverture sur l'infini, "compréhension dans le savoir du non savoir" (Ueda, 1995, 13). Le méditant se libère de l'illusion de la conscience personnelle, du temps psychologique, de toute passion, il s'affranchit de tout désir et se perçoit comme un élément du cosmos. L'Éveillé atteint alors le silence mental dont le plus haut degré est celui du *moku*, mot japonais qui signifie "se taire absolument", en parlant parfois, mais au sein de l'ouverture sans limite (15-16). Il n'est pas dans l'absence au monde, mais plutôt dans une autre qualité de sa présence. La délivrance s'opère là où l'individu se trouve, quelle que soit sa tâche habituelle. Pêcheur, paysan, peintre, instituteur, il vit son existence avec une conscience élargie et trouve sa liturgie au cœur de chaque acte de sa vie quotidienne.

Les maîtres zen découragent toute tentative de s'approprier de l'extérieur, par le discours et l'intelligence, une signification qui se dérobe sans cesse à qui ne jette pas le bon filet dans le courant tumultueux du monde. Il n'est de vérité que de lui faire corps. "L'idée des maîtres est de montrer la voie dans laquelle la vérité du zen doit être éprouvée, mais cette vérité ne peut être trouvée par le langage qu'ils emploient, et que nous employons tous comme moyen de communiquer des idées. Lorsqu'il leur arrive de recourir à des mots, le langage sert à exprimer des sentiments, des états d'âme, des attitudes intérieures, mais non des idées : il devient donc entièrement incompréhensible lorsque nous en cherchons le sens dans les paroles des maîtres, croyant que ces paroles revêtent des idées… Le sens ne doit pas être recherché dans l'expression même, mais en nous-mêmes, dans notre propre esprit, éveillé à la même expérience" (Suzuki,

1972, t. 1, 370-371). Sans saisie concrète de la vérité singulière, celle-ci demeure un miroitement de surface, la parole du maître ou son silence ne sont que des signes, eux-mêmes à l'épreuve de l'événement et non à son commentaire.

Le récit d'un philosophe allemand, E. Herrigel, séjournant au Japon et désireux de s'initier au tir à l'arc, révèle la sobriété de parole, la qualité de présence d'un maître le plus souvent silencieux, qui ne dispense aucune vérité mais accompagne les maladresses, les réticences d'un homme qui accouche lentement de sa vérité propre dans le maniement de l'arc. L'expérience humaine exige une tension, un effort sur soi qui en enracine durablement les effets et assimile la formation à une initiation, à l'engagement dans une voie qui ne tolère aucun retour en arrière car dans sa progression, elle a bouleversé l'ancien regard que l'homme portait sur les choses. L'édification d'un rapport au monde est sans commune mesure avec la répétition d'une vérité toute faite qui ne laisse aucun choix à l'adepte. Là où l'Occidental assimile le tir à l'arc à l'affirmation purement technique d'une dextérité, la tradition japonaise en fait un détour menant à soi. L'erreur féconde de Herrigel le porte à choisir le tir à l'arc parce qu'il est déjà un tireur confirmé au fusil et au pistolet. Mais la tradition zen le conçoit "non pas comme une capacité sportive que l'on acquiert par un entraînement physique progressif, mais bien comme un pouvoir spirituel découlant d'exercices dans lesquels c'est l'esprit qui ajuste le but, de sorte qu'à bien le mirer l'archer se vise lui-même et que peut-être il parviendra à s'atteindre" (Herrigel, 1981, 14). Le tir à l'arc n'est pas une fin en soi, mais un moyen susceptible d'accoucher l'homme de lui-même, de l'amener à la prise de conscience de ses ressources intérieures. Il s'agit en en faisant l'expérience de "réaliser quelque chose en soi-même" (18). L'entreprise n'est pas un exercice de patience pour acquérir l'habileté requise, mais une avancée pénible en soi où s'engage une lutte farouche entre les multiples contenus auxquels l'homme est attaché, elle est une affaire de vie et de mort. "Nous autres, Maîtres de l'arc, nous disons : Un coup, une vie !" L'homme n'en sort pas indemne, mais il s'engage dans cette voie justement pour se changer. Le déroulement de l'acte prime sur la réalisation qui le vise, l'essentiel tient moins dans le résultat que dans la manière de faire. La recherche est celle de la perfection qui abolit alors toute futilité possible du geste. N'importe quel acte

de la vie quotidienne mène à la porte étroite ouvrant sur un essentiel propre à l'individu qui en franchit le seuil. La sacralité qui saisit ainsi le moindre geste repose sur la qualité de silence qui se dégage de l'action. La cérémonie du thé en donne une illustration. "Il devint chez nous, écrit Okakura Kakuzo, plus qu'une idéalisation de la forme du boire : une religion de l'art de la vie… La cérémonie fut un drame improvisé dont le plan fut tramé autour du thé, des fleurs, et des soies peintes. Nulle couleur ne venait troubler la totalité de la pièce, nul bruit ne détruisait le rythme des choses, nul geste ne gênait l'harmonie, nul mot ne rompait l'harmonie des alentours, tous les mouvements s'accomplissaient simplement et naturellement[99]."

En appliquant sa volonté sur un point particulier, en y cherchant une perfection intérieure, l'homme accède au sentiment de l'universel, il se libère des conditionnements antérieurs pour atteindre une autre dimension de la réalité. En ce sens le tir à l'arc, ou l'art floral, la cérémonie du thé, la réalisation d'une œuvre d'art ou du quotidien, peuvent être aussi des chemins, car, dans la mesure où le silence accompagne la recherche, elle confronte l'homme à des significations qui n'appartiennent qu'à lui. La maîtrise d'une technique locale est une ouverture au monde si elle se trame dans une qualité particulière du regard. Si elle est accompagnée d'un maître, comme dans l'expérience de Herrigel, celui-ci s'impose moins par sa parole que par sa présence silencieuse et exigeante, moins par ses leçons que par son exemple. Il n'est pas un maître de vérité, mais un maître de sens *(infra)*. Ses gestes ou son regard imprègnent l'esprit du novice par leur enrobement de silence. Non pas qu'il soit muet (encore qu'il puisse l'être), mais son usage de la parole renvoie seulement à des indications de détails, à des propos sibyllins, manière de rappeler qu'il est fermement présent, qu'il ne se dérobe pas à sa tâche, mais que le temps n'est pas encore venu pour le disciple. Hormis quelques indications énigmatiques, il se tait et la force de son silence se répand sur le novice incité à descendre davantage en soi. Avec flegme, patience, sans hausser la voix, il accomplit sa tâche en s'offrant comme un modèle, ou plutôt comme une surface de projection idéalisée par l'adepte. Il ne se pose pas comme une fin en soi, un but à atteindre, mais simple moyen, relais pour un autre sur la route que chacun trace de ses propres pas. L'essentiel pour les maîtres zen n'est pas de thésauriser un savoir, mais de se connaître soi, d'échapper à l'étouffement et aux

contradictions en faisant la part de la multiplicité que tout homme héberge afin de s'y mouvoir en connaissance de cause. Éducation de la lucidité qui apprend à ouvrir les yeux toujours plus grand sur un monde toujours plus large en faisant la part belle au silence.

Les traditions orientales évoquent parfois l'image d'une musique silencieuse qui s'adresse à l'esprit, incite au recueillement, à laisser libre le cheminement intérieur. Les sonorités du silence ouvrent une autre dimension de la réalité, une voie spirituelle dont l'écoute est d'une autre sorte, déracinée de l'organique et du monde. Les musiciens du silence incarnent seulement la porte étroite ouvrant sur un au-delà des apparences. Dans la Chine des années trente, la quête de Kazantzaki le mène dans un temple de Pékin où il assiste à un concert silencieux. Les musiciens prennent place, ajustent leur instrument. "Le vieux maître de la maison ébauche le geste de frapper dans ses mains, mais ses paumes s'arrêtent juste avant de se toucher. C'est le signal qui ouvre cet étonnant concert muet. Les violonistes lèvent leurs archets et les flûtistes ajustent les instruments sur leurs lèvres tandis que leurs doigts se déplacent rapidement sur les trous. Profond silence… On n'entend rien. Comme s'il s'agissait d'un concert qui se donne très loin, du côté des ombres, sur l'autre rive de la vie, et dont on voit pourtant les musiciens jouer dans un immuable silence[100]."

Pourtant l'inquiétude gagne l'écrivain, trop dépaysé pour rejoindre d'emblée la communion solennelle de son auditoire. Lorsque le concert s'achève, Kazantzaki interroge son voisin. En souriant, l'homme lui répond : "Pour les oreilles exercées, le son est superflu. Les âmes délivrées n'ont pas besoin d'action. Le véritable Bouddha n'a pas de corps." Le virtuose oriental touche en silence la corde de son instrument, le son qu'il émet ne s'entend pas avec des oreilles de chair, il appelle une audition intérieure, plus subtile, mais qui exige selon la tradition une éducation et une pureté spirituelle qui ne se donne pas d'emblée. Un moine, ayant demandé à Chou-Chan de lui jouer un air de sa harpe dépourvue de cordes, regrette de ne rien entendre. "Pourquoi, lui répond Chou-Chan, ne m'as-tu pas demandé de jouer plus fort." J. Pezeu-Massabuau fait également référence à d'anciennes fêtes japonaises où des concerts de silence se donnaient en secret : "Les musiciens accordaient leurs instruments puis, au signal, mimaient sans émettre un son les gestes de l'exécution, la

sainteté de l'occasion ne pouvant être troublée, fût-ce du plus harmonieux murmure. Chacun écoutait et, ce qu'il entendait en lui, nul n'aurait su le répéter" (Pezeu-Massabuau, 1984, 84).

L'hindouisme discerne à l'intérieur de la personne empirique un principe de permanence : l'*âtman* (le Soi) apparenté au *brahman* (l'Absolu). Le monde n'est qu'apparence, illusion des sens et de la pensée. La personnalité est un songe. Le mystique se sert donc de son être empirique afin d'en dégager son être véridique et de se réaliser dans sa relation à l'absolu. Le but est de se délivrer de la *samsara*, la transmigration infinie de tous les êtres vivants, échapper ainsi à l'asservissement de la nécessité de renaître en épuisant le *karman* (la loi de rétribution des actes commandant la qualité des renaissances successives) par les mérites spirituels accumulés. Si dans l'écoulement sans fin des naissances et des morts l'individu n'existe pas, il retrouve ici son importance personnelle. Le but ultime est de reconnaître en soi une identité essentielle entre l'*âtman* et le *brahman.* "Cet *âtman* qui est au-dessus de mon cœur est plus petit qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de mil, que le noyau d'un grain de mil ; le même *âtman* qui est au-dedans de mon cœur est plus grand que la terre, plus grand que le ciel, plus grand que tous les mondes… C'est *brahman* même" (Monchanin, Le Saux, 1956, 29-30). Différentes voies mènent à la délivrance : les pratiques ascétiques, la recherche de la connaissance, la dévotion à un *guru.* L'expérience spirituelle de l'Inde est marquée par le yoga, "technique d'immortalité" (Éliade) par laquelle le mystique cherche à atteindre la délivrance. Yoga signifie "union". Le yoga de Patanjali demande notamment l'arrêt "des actualisations fluctuantes de la matière pensante", c'est-à-dire le silence mental, associé à une existence vertueuse, une hygiène de vie, la maîtrise du souffle, un entraînement corporel à travers les différents *asanas.* La méditation poursuivie sur un point situé en son propre corps ou à l'extérieur doit conduire au *samadhi*, un état où la dualité entre le monde et soi s'abolit. Mais l'extase elle-même est progressive, la vie intellectuelle s'efface, la vie affective, puis le sentiment de l'existence lui-même au point ultime du cheminement spirituel. Selon les doctrines, la délivrance s'atteint rarement d'un trait, mais, le plus souvent de manière progressive pour se concrétiser après la mort. Le "Délivré-vivant" est une sorte de saint sur lequel le monde est sans prise, il est hors du désir, hors de tout

souci. “Il jouit sans relâche de la Délivrance, plongeant et replongeant dans un lac de béatitude inné qui est la suprême réalité de Çiva” (Renou, 1978, 64). La multiplicité des êtres étant une émanation progressive de *Brahman*, le principe premier, la libération consiste dans le retour à l’unité primordiale, le mystique s’abolit comme personne. Aucune trace karmique ne subsiste plus. Les mots n’ont plus de sens, le Délivré incarne le silence de l’indifférenciation avec le *brahman*[101].

Pour le cheminement vers l’éveil, le *guru* est parfois un relais nécessaire, même s’il n’arrive vraiment qu’au moment où l’élève est prêt à l’entendre ou à le suivre. Il est le maître spirituel (*gu :* ténèbre, *ru :* supprimer) qui enseigne la voie à ses disciples par la parole, mais aussi par le silence. Il donne en effet souvent son enseignement sans prononcer un mot : “Je rends hommage à Shrî Dakshinâmûrti présent sous la forme de mon guru, assis à même le sol à l’ombre de cet arbre sacré. Combien est belle cette vision : à l’ombre de l’arbre sacré sont assis les disciples âgés et leur guru juvénile. Les commentaires se font sans paroles, et les doutes des disciples sont dissipés” (Keller, 1996, 394)[102]. Ce sont les actes de l’homme qui parlent, son savoir-être, le rayonnement qui l’englobe et qui suscite d’emblée l’adhésion (ou le refus). Son enseignement oral, s’il existe, est seulement la conséquence en parole de ce qu’enseigne déjà la qualité de sa présence au monde. Ramana Maharshi, par exemple, est connu pour son insistance sur le silence dans l’édification de soi : “Le Silence, dit-il, est éloquence ininterrompue. C’est l’émission vocale qui fait obstacle à l’autre voix, celle du silence. Dans le silence on entre en contact intime avec son environnement… La Vérité est exposée dans le silence… Le silence est la forme la plus puissante du travail spirituel. Quelle que soit l’étendue et la profondeur des Shâstras, elles échouent dans leurs effets. Le gourou est tranquille et la Paix prévaut au fond de chacun de nous. Le silence du gourou est plus puissant, plus vaste que tous les Shâstras réunies… Le silence du gourou est l’instruction spirituelle la plus éclatante. Il est aussi la forme la plus élevée de la grâce… Quand le gourou se maintient dans le silence, le mental du chercheur se purifie de lui-même” (Maharshi, 1972, 77-346-457). Jean Grenier raconte ainsi une réunion avec un moine de Ramakrishna. L’homme a pris une position yogique. L’assistance s’attend à ce qu’il prenne la parole, mais il se tait. “Or, le brahmane ne parla pas pendant les premières minutes, puis un quart d’heure s’écoula, il se

taisait toujours, et plus il se taisait plus il était écouté dans un silence religieux. 'Écouté', oui, c'est bien le mot, on prêtait l'oreille à ce qu'on allait entendre… Tout le monde semblait participer à cette sérénité souriante, et finalement n'attendait plus rien… Une heure s'écoula de cette manière sans qu'on eût l'impression du passé ni du futur – dans un présent qui allait en s'étirant sans jamais se rompre" (Grenier, 1968, 111-112). "Que pensez-vous d'un homme qui écoute pendant une heure une harangue spirituelle et s'en va sans en être impressionné et sans ressentir la nécessité de changer de vie. Comparez-le à un autre qui s'assied en silence aux pieds d'un Sage et s'en retourne chez lui avec une vision complètement différente de la vie. Quelle est la meilleure méthode de communication : prêcher à haute voix sans obtenir aucun résultat ou bien garder le silence en répandant autour de soi un courant de force spirituelle qui agisse sur les autres" (Maharshi, 1972, 228). L'initiation par le silence est courante en Inde, et sa puissance est réputée. Même si le *gurn* entend délivrer un message oral, la sobriété de sa parole reste essentielle. La *Brihadarayaka Upanishad* indique que "les sages, ceux qui connaissent et réalisent le *brahman*, mettent en pratique leur sagesse, qu'ils ne s'appesantissent pas sur beaucoup de mots, car dans la parole il n'y a qu'ennui".

Le *sannyâsi*, le moine errant, est un solitaire cheminant sans compagnon, parfois reclus dans une forêt ou une grotte isolée, coupé du contact avec les autres hommes, dans un dépouillement absolu. "Il doit vivre sans feu, sans maison, sans plaisir, ni protection, restant silencieux, n'ouvrant la bouche que pour réciter les *Védas*, mendiant au village juste ce qu'il faut pour rester en vie, il mène une vie errante sans se soucier de rien" (Mayeul, 1985, 164). Le silence du *sannyâsi* est un couronnement de sa solitude, mais s'il se tait ce n'est pas seulement par ascèse, il connaît en lui une plénitude qui le dispense de l'usage des mots. Monchanin cite le témoignage d'un religieux hindou qui distingue trois formes du silence du *sannyâsi.* Le premier est un silence d'ascèse que l'homme s'impose pour maîtriser sa parole et demeurer dans l'intériorité. Le second est plutôt destiné aux autres pour se libérer de leurs importunités ou les dissuader de questions futiles. Le troisième est le suprême silence, celui qui découle d'une radicale fixation dans l'intériorité (Monchanin, Le Saux, 1956, 129). En Inde on rencontre encore des *munivar*, c'est-à-dire des moines voués au silence soit pour toute leur existence soit pour des périodes particulières.

Gandhi se tenait silencieux tout les lundis. Même si le *sannyâsi* est amené à parler parfois, allant par exemple d'un ashram à un autre, ou en répondant aux questions d'un visiteur ou d'un disciple, il ne se départit pas du silence intérieur qui le baigne, celui-ci demeure essentiel et il n'empêche pas les paroles extérieures. R. Maharshi donne l'exemple des femmes qui portent une cruche sur la tête au retour de la rivière ou du puits. Elles parlent entre elles, mais elles prennent soin de ne pas renverser l'eau. De même, le sage qui se livre à diverses activités, qui échange avec ses disciples, n'est pas affecté, "car son mental est perpétuellement concentré en brahman, l'Esprit suprême" (Maharshi, 1972, 177).

Maître du sens et maître de vérité

Une parole qui souhaite toucher l'autre, l'atteindre en profondeur au point de modifier sa pensée ou son rapport au monde est d'autant plus chargée de silence. Elle repousse le bavardage, plus encore l'insignifiance. Frappée à ce coin, elle est empreinte d'une gravité qui la rend plus incisive, plus intime dans sa résonance. La réserve du maître traduit ce moment où la parole est une modulation du silence et le silence une modulation de la parole. "Cet homme peut parler, écrit M. Picard, cependant le silence est là ; il peut se taire cependant la parole est là" (1953, 99). Le maître dispose de l'art de ménager la part du feu qui revient au silence et celle qui revient au langage. Si sa parole rompt le silence, elle paraît pourtant issue de la même matière, elle ne le recouvre pas et s'en nourrit pour la rendre davantage audible.

Le silence du maître, ou encore la qualité de silence qui imprègne ses paroles, ménage l'ouverture. Une question du disciple engendre une autre question du maître, ou son mutisme, afin que se maintienne la tension d'une quête qui se forge au fil des expériences, des doutes, des repentirs du disciple. La formule intime d'une existence, sa vérité infinitésimale, ne s'atteint pas sans l'expérience de la liberté et du discernement. Si le maître répondait à la question (à supposer qu'il connaisse la réponse), il priverait le disciple de l'épreuve de vérité qui donne valeur à son cheminement. Une parole qui dispense de la recherche offre un confort moral qui n'est pas nécessairement un service à rendre. L'accouchement à soi implique la ferveur et la douleur de

l'affrontement au monde. Le maître qui accepte humblement d'être une simple étape de la quête se retire de soi pour s'offrir à la manière d'un réactif dans l'alchimie de la rencontre. À l'autre de trouver dans le silence une réponse qui lui appartienne, à lui de discerner une orientation dans la voie qu'il est le seul à suivre. Le maître alors n'est pas maître de vérité, mais maître de sens, car il sait que la singularité d'un parcours ne doit pas se cristalliser en un dogme dont les solutions sont déjà soigneusement répertoriées. L'absence de réponse à la question est la chance du chemin à parcourir et non son obstacle.

Dans la quête de soi, comme l'atteste l'étymologie même du terme[103], le pavé de la route ne peut être fait que de questions inlassables se renvoyant les unes et les autres. Le maître de vérité est de quelque façon un maître de paresse, il dit ce qu'il convient de faire et de penser, il dispense de toute inquiétude. Le silence, à l'inverse, suscite l'écoute, et donc la vigilance, la tension vers un monde dont les clés se dérobent encore mais dont chaque signe devient un indice. L'absence de réponse incite à la recherche. Le maître vise au dévoilement de son élève dont il ne connaît pas lui-même la nature sinon qu'elle est un contenu en puissance et que son attitude ouverte est la seule possibilité à pouvoir le mettre à jour. S'il énonçait une parole de vérité, il fixerait une fois pour toutes, à moins de ne pas être entendu, un processus devant se poursuivre sans trêve. Si la vérité est toujours singulière, elle ne se réduit pas à une leçon ou à la répétition d'une formule.

Le silence ou le laconisme du maître est un appel à être, à laisser sourdre en soi, même si cela implique la douleur ou le doute, une entreprise propre de conquête du sens. Promouvoir à l'existence, ce n'est pas l'enclore dans une formule toute faite susceptible de faire l'objet d'un enseignement spécialisé. La tâche est plutôt celle d'une initiation, d'une formation de l'homme, et non celle, comme pour le maître de vérité, de l'inculcation d'un système dont les protagonistes sont interchangeables, en ce que seules importent les formules qui transitent par eux. Plus la latitude d'esprit du disciple est étendue, plus le maître a recours au silence ou à une poignée de propos énigmatiques. Par ce qu'il mobilise à travers une attitude globale et l'investissement dont il est l'objet, le maître parvient à transformer chaque événement de parole ou de silence en un avènement personnel de celui qui le recueille.

Le maître de sens enseigne une vérité particulière, le maître de vérité une voie unique dont l'appropriation est l'intention du disciple. Le premier développe la nécessité intérieure d'une perspective qui était déjà présente chez son disciple, mais que seul son silence pouvait révéler comme une évidence jusqu'alors insoupçonnée. Le maître de sens sait n'être qu'un point entre deux conditions du disciple, une fois franchi le seuil, celui-ci poursuit son chemin singulier au pas qui est le sien. L'enseignement porte sur un rapport au monde, une attitude morale plutôt que sur une collection de vérités enrobées dans un contenu immuable. Le but n'est pas l'acquisition d'une quantité de savoir, mais l'indication d'un savoir-être. Le silence du maître de sens se fonde sur la conscience de son humilité, et sa conviction que la seule vérité est singulière et qu'il importe que chaque homme, s'il veut être modifié, accède par lui-même à sa conquête. Le paradoxe de son enseignement est qu'il tient sans doute davantage à ce qu'il ne dit pas que dans sa parole. La présence silencieuse du maître de sens est une garantie d'exigence pour le cheminement confus de l'adepte qui avance de manière maladroite sur un chemin que lui seul pourra emprunter. Un bel exemple de maître tranquille, et qui s'ignore même à cette place, est donné par C. Juliet. L'un de ses amis lui raconte la visite à la campagne, où il possède une petite maison, de Beckett, un homme qui ne parle guère mais dont la parole marque en profondeur. Tout l'après-midi l'un et l'autre avaient parlé d'oiseaux. "Mais une fois Beckett parti, tout était changé, il ne reconnaissait plus sa maison et le ciel, les arbres, les gens lui semblaient avoir un autre aspect (il s'excuse de ne pouvoir mieux en parler, m'avoue qu'il s'agit là de quelque chose d'indéfinissable, mais je n'ai aucun effort à faire pour saisir, car c'est ce que j'éprouve en présence de Bram Van Velde)[104]."

La vie quotidienne mêle aussi parfois parole d'autorité qui commande, qui impose, ferme, ne laisse guère de possibilité de réplique, et parole plurielle qui libère, ouvre, invite (Blanchot, 1969). Parole de vérité et parole propice au sens. De même, il faudrait distinguer au fil du quotidien, selon les situations, le silence d'autorité qui vise à fermer le discours, dont la morgue déconsidère déjà la réponse, et le silence ouvert qui laisse sa place à l'échange. Parlant d'une parente, Charles Juliet écrit "qu'il y a en elle un tel silence, une telle ouverture à l'autre, elle crée une telle atmosphère de paix, de bien-être, qu'à ses côtés, je

puis me taire ou ne débiter que des banalités, et pourtant sentir que le contact s'est noué au plus profond. Je suppose même que si la circonstance s'y prêtait, je n'éprouverais peut-être pas le besoin de lui parler d'une manière un peu intime[105]". La qualité de présence dispense de toute parole superflue, mais elle confère aussi un sentiment renouvelé de vivre, elle est dispensatrice de sens. Elle invite à trouver sa place en habitant une parole sobre et un silence qui laissent miroiter la plénitude des significations possibles.

Mystique profane

La mystique profane se tient hors des systèmes religieux, elle demeure sous l'orbe du sacré. Elle connaît également deux formes du silence que nous avons déjà rencontrées, celle du silence de mise en condition de l'homme qui cherche à attiser une expérience hors du commun et celle de l'ineffable du ressenti qui amène à se taire ou à gloser sur le silence. L'expérience intérieure de Bataille est féconde à ce propos. Bataille a connu maintes extases qu'il vivait spontanément ou dont il préparait minutieusement la venue. Après avoir évoqué l'une d'elle il en explique l'origine : "Sur le mur de l'apparence, j'ai projeté des images d'explosion, de déchirement. Tout d'abord, j'avais pu faire en moi le plus grand silence. Cela m'est devenu possible à peu près toutes les fois que j'ai voulu. Dans ce silence souvent fade, j'évoquai tous les déchirements imaginables. Des représentations obscènes, risibles, funèbres se succédèrent. J'imaginai la profondeur d'un volcan, la guerre ou ma propre mort. Je ne doutais plus que l'extase pût se passer de la représentation de Dieu[106]." Le mystique profane connaît lui aussi la nécessité du silence mental, de la cessation de l'entendement et de la parole pour laisser sourdre le silence qui est le vivier de l'extase. Recherche d'un vide saturé de plénitude, d'un engourdissement de l'être pour libérer des forces enfouies et briser le carcan identitaire. L'une des modalités de dessaisissement de soi réside dans les images, mais un autre recours est celui de la méditation sur des phrases ou des mots, et notamment sur des mots "glissants". "Je ne donnerai qu'un exemple de mot glissant… le mot silence. Du mot, il est déjà, je l'ai dit, l'abolition du bruit qu'est le mot ; entre tous les mots c'est le plus pervers et le plus poétique : il est lui-même gage de sa mort" (Bataille, 1954, 28).

L'expérience intérieure est une recherche délibérée de l'extase hors de toute référence confessionnelle, dans l'acceptation que l'univers de la nuit du sens ne se résorbe pas en dernière instance dans le sentiment de Dieu, c'est-à-dire une manière ultime pour la pensée discursive de rebondir et de sauver *in extremis* le langage. Le néant de l'Être creusé en soi ne doit trouver aucun nom, aucune rhétorique pour conjurer la puissance corrosive de son interrogation. Plongée dans la souveraineté, "cette expérience née du non savoir y demeure décidément" (Bataille, 1954, 15). Bataille refuse la clôture ultime de l'expérience qui trouve dans l'ineffable de Dieu un refuge finalement rassurant. Il y a pour le mystique un au-delà de la nuit, une visée à atteindre, un chemin tracé qui mène vers le divin, pour Bataille il n'y a que l'expérience pure de la nuit, sans au-delà, un écoulement sans fin du non-sens : "Une extrême déchirure, si profonde que seule le silence de l'extase lui répond." Là où le mystique éprouve la distance à Dieu dans un moment jubilatoire, Bataille se perd dans l'abîme du non savoir, de la dépense en pure perte, aucune consolation discursive au terme du chemin, mais l'incandescence de l'angoisse, de l'effroi. "Dans l'expérience intérieure, dit Bataille, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte ce n'est pas l'énoncé du vent, c'est le vent" (1954, 25). Plus loin, Bataille explique encore : "Le domaine de l'expérience est tout le possible. Et dans l'expression qu'elle est d'elle-même, à la fin, nécessairement, elle n'est pas moins silence que langage. Non par impuissance. Tout le langage lui est donné et la force de l'engager. Mais silence voulu non pour cacher, pour exprimer à un degré de plus de détachement. L'expérience ne peut être communiquée si des liens de silence, d'effacement, de distance, ne changent pas ceux qu'elle met en jeu" (42).

Le silence et le sacré

L'expérience du sacré, quand elle saisit l'homme tout entier, le laisse sans voix, sans parole, pénétré du Tout Autre et donc arraché à l'ordinaire dont le langage est accoutumé à rendre compte. Toute forme de transcendance personnelle confronte ainsi l'homme qui souhaite la communiquer à une mise en échec du langage et à un recours au silence. Le mystique refuse pourtant

l'impensable, il tourne autour de son expérience comme un papillon autour de la lumière, s'il décrit la lumière il est hors de la brûlure, mais s'il est au cœur de la brûlure, il ne voit plus la lumière. Alors il faut essayer de dire la brûlure avec les moyens inférieurs de la lumière, ou bien accomplir en soi le deuil du témoignage. Le sentiment du sacré incite à s'étendre longuement sur l'ineffable de l'événement, ou à se taire devant lui. Le silence est la première attitude de l'homme face au numineux qui le dépasse et le bouleverse. L'analyse vaut également pour les expériences religieuses qui codifient en principe avec rigueur le sentiment du sacré. Nous l'avons vu, l'expression privilégiée du silence dans la mystique comparée est d'abord celle de l'*ineffable.* La dualité s'abolit, l'élévation de l'âme atteint la concrétude absolue du monde qui réside au sein de Dieu. L'embrasement de l'intériorité rend malaisée la transmission orale de l'événement et dissout même le langage dans l'insignifiance. Par la pratique du *silence intérieur* le croyant cherche à se rendre plus disponible à la présence de Dieu et à se dépouiller de la pesanteur profane du monde environnant. De là découle le *silence d'écoute* de la parole divine face à laquelle l'homme ne peut que se taire. Les religieux respectent l'exigence de *sobriété qui doit présider à l'exercice du langage* dans les communautés humaines marquées par la référence au divin. Les propos futiles sont condamnés ou considérés comme témoignant d'un manque de spiritualité. La parole doit toujours vibrer d'un fond de silence qui la rende moins imparfaite, et en fasse un témoignage moins infidèle du divin. Dans la transmission entre maître et disciple, ou dans l'échange entre certains élus, nous avons vu une quatrième forme du silence. Dans certaines circonstances la rencontre entre les hommes induit un dépassement du langage qui véhicule pourtant un *absolu de la communication par la plénitude du silence.* La vie religieuse met en œuvre une *discipline particulière du silence* dans la prière, la liturgie, ou l'organisation de la vie monastique. Le *silence ascétique* relève de la pénitence, il participe de la maîtrise des sens, au contrôle rigoureux exercé sur les besoins corporels qui éloignent de Dieu. Mais il en reste une forme ultime, celle qui se passe de mots, qui abolit définitivement le langage et qui laisse le mystique dans *un absolu que ne déchire plus l'imperfection du langage.* Martin Buber, au seuil de son recueil sur la littérature mystique, l'évoque d'un trait : "Je crois aux extases qu'aucun son n'a effleurées comme à un trésor invisible de l'humanité ;

j'ai devant moi les documents concernant celles qui ont abouti à des paroles" (1995, 21).

L'impuissance à dire l'expérience de Dieu est commune aux différentes spiritualités même si par ailleurs de nombreux points de désaccord laissent à chacune son orientation propre. Le silence est un fond commun de l'expérience religieuse (Stace, 1987 ; Keller, 1996 ; Buber, 1995 ; Baldini, 1988). On pourrait citer de nombreux témoignages comme celui de Massignon : "Nous devons penser qu'en tout milieu religieux où il y a des âmes vraiment sincères et réfléchies des cas mystiques peuvent être constatés. Le mysticisme ne saurait être l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation ; c'est un phénomène humain d'ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner" (Massignon, 1968, 63-64). Ou encore Van der Leeuw écrivant que "pour la mystique, tout le détail, toutes les particularités, tous les éléments historiques des religions sont finalement indifférents. Car l'abdication du devenir affecte également toutes les images, représentations, pensées auxquelles les religions attachent de l'importance. La mystique parle le langage de toutes les religions, mais aucune religion ne lui est essentielle. Le vide reste vide et le néant néant, que ce soit en Allemagne ou aux Indes, dans l'Islam ou dans le christianisme" (1955, 494). Mais l'expérience mystique n'est pas uniforme malgré ses ressemblances et ses territoires communs, elle se coule dans les traditions religieuses auxquelles elle se réfère, elle leur emprunte une langue et une forme culturelle qui contribue aussi à la modeler. Comme toute œuvre de création elle s'inscrit au sein d'une condition sociale et culturelle qui lui donne son contenu et ses moyens d'expression même si le mystique la déborde parfois et va au-delà des manifestations ordinaires de la foi ou emprunte une voie que nul encore n'a jamais parcouru. Otto montre avec rigueur les ressemblances qui unissent sous un premier rapport les expériences mystiques chrétienne d'un Maître Eckhart, ou hindoue d'un Çankara. Dans leur relation au silence notamment : "'Dieu est plutôt silence que discours', 'cet âtman est silence', 'la plus belle parole que l'homme puisse dire de Dieu, c'est qu'il puisse se taire dans la connaissance de sa richesse intérieure' ; aussi 'ne jase pas sur Dieu', ainsi parlent Eckhart et Çankara" (Otto, 1996, 42). L'un et l'autre vivent dans le sentiment de l'exclusivité de l'être et de l'Un, du débordement de sens qui mène à l'ineffable de Dieu ou du *brahman.* Pourtant,

bien sûr, lorsque Maître Eckhart et Çankara décrivent une expérience d'indistinction avec le divin, ils ne pensent pas tout à fait à la même chose, l'ineffable recouvre des réalités différentes. La rencontre personnelle avec Dieu que semble décrire Çankara n'est pas celle d'Eckhart qui, même dans la dissolution de soi en Dieu ne cesse d'éprouver l'âme comme différente de Dieu même dans leur union la plus parfaite, l'Être est un écoulement permanent, même s'il est éternellement accompli, là où Çankara perçoit la dissolution de soi dans l'Être, l'Être statique qu'est le *brahman.* Similitude et différence trament les fils enchevêtrés de la mystique et des usages religieux du silence.

6. Le silence et la mort

> *"À l'avance la mort nous entoure d'un silence sans fin comme une île entourée d'eau. Mais c'est là justement l'indicible. Qu'importe des mots qui ne percent pas ce silence. Qu'importe de parler d'un 'moment de tombe' quand chaque parole n'est rien puisqu'elle n'atteint pas l'au-delà des mots."*
>
> Georges Bataille, *La Tombe de Louis XXX*

La douleur

Le surgissement d'un souvenir douloureux au fil d'une conversation coupe le souffle et force à se reprendre ou à laisser libre cours à un moment d'émotion. Le silence s'impose dans la dérobade de la parole. Une règle implicite consiste alors pour le partenaire à ne pas insister, à se taire à son tour un instant avant de traduire sa solidarité par son comportement, son regard, sa parole, le ton de sa voix… La douleur brise le lien social en enfermant dans une solitude difficile à rompre, sinon par le lent retour au goût de vivre. Son ressenti est un fait personnel, intime, qui échappe à toute mesure, à toute tentative de la cerner ou de la décrire. Les mots se dérobent faute pour les autres de leur poids de chair. La contrainte est celle de vivre à côté de soi sans pouvoir se rejoindre. La douleur est un deuil provisoire ou durable de soi, elle entraîne la parole dans son sillage. Enclose dans l'obscurité du corps, la douleur est réservée à la délibération intime de l'individu. Un indicible fait écran au langage, met en échec l'aisance de parole : l'amertume, la séparation, la mort, ne trouvent plus les mots pour se dire avec suffisamment d'intensité. La langue se morcelle un instant devant des contenus affectifs trop puissants qui balaient tout sur leur passage (Le Breton, 1995, 37 *sq.*). La douleur brise la voix et la rend méconnaissable, elle suscite le cri, la plainte, le gémissement, les pleurs ou le

silence, autant de défaillances de la parole et de la pensée. Elle ouvre une dissidence entre soi et soi. Le "Je est un autre" n'est plus une figure de style, mais un rapport au monde de chaque instant. Le cri n'est jamais loin du silence, deux manières proches de faire le deuil du langage quand la souffrance insiste. Ainsi, par exemple, la parole de Beckett est rongée par le silence, l'abstention des personnages. Dans son œuvre des phrases incisives buttent sur le sens impossible à formuler ou à trouver. L'éditeur allemand Rowohlt se souvient d'une discussion avec l'écrivain alors hospitalisé. Une nuit, celui-ci entend des cris affreux. Au matin, il demande à l'infirmière quelle maladie pouvait faire souffrir à ce point. Elle lui répond : "Un cancer de la langue." Quelque temps plus tard Beckett reçoit chez lui un jeune auteur, timide, encore inconnu, Pinter, qui le complimente sur son style. Beckett l'arrête et lui dit : "Mon style, mon seul style, c'est le cancer de la langue[107]."

L'accablement réduit au silence, provoque un retrait des activités ordinaires de l'existence, à commencer par le langage dont l'individu use avec réticence ou qu'il repousse avec vigueur. La douleur n'engrène plus sur les mots susceptibles de la dire. Elle réduit le langage à l'impuissance, il ne reste qu'à se taire, ce qui déjà en dit long. Job, frappé dans sa descendance et la perte de ses biens, puis brisé dans sa chair, alors que dans sa vision morale du malheur aucune faute ne justifie une telle épreuve, se retire dans un long mutisme. Ses amis accourent de leurs régions respectives. En le voyant ils sont bouleversés, ils déchirent leurs vêtements en signe de deuil, ils partagent son silence sept jours et sept nuits. Puis Job lui-même prend la parole pour maudire le jour de sa naissance et lancer à Dieu ses questions lancinantes sur la souffrance du juste. Alors Eliphaz, Bildad et Cophar se perdent en de vaines exhortations, leur parole est sans prise sur leur ami, elle manque de compassion et de silence, elle est sans écoute. Et Job leur demande plusieurs fois de se taire "Faites silence, c'est moi qui vais parler, quoi qu'il advienne" (XIII, 13). Mais l'orthodoxie des trois hommes est en cause si Job est innocent des maux qui le frappent. Le malheur doit rester une juste rétribution du péché : on le sermonne sans trêves : "Si je t'adresse la parole le supporteras-tu ? Mais qui pourrait garder le silence ?" (IV, 2) ou encore "Jusqu'à quand parleras-tu de la sorte et tiendras-tu des propos semblables à un grand vent". Mais Job ne cesse de leur opposer son refus de se soumettre à un décret divin qu'il ne comprend pas : "Que ne gardiez-vous le

silence, reproche-t-il à ses compagnons trop bavards, il vous eût tenu lieu de sagesse" (XVIII-22). Dialogue de sourds que seule dénoue l'intervention de Dieu. Mais Job dit aussi la position intenable de l'homme déchiré par la souffrance : "Si je parle ma douleur n'est pas adoucie ; si je me tais en est-elle apaisée ?"

Parages de la mort

Aux parages de la mort, la parole défaille, se montre hésitante, les gestes perdent leur assurance. Le silence marque sa présence avec une rare intensité. L'existence entre dans une dimension d'ambiguïté, suscitant la réserve, la rupture radicale de l'évidence. Le dilemme est parfois intolérable de devoir choisir entre ce qu'il convient de dire ou de taire au chevet d'un malade. Le silence imprègne l'annonce d'un diagnostic défavorable. Il hante la voix du médecin qui s'arrête un instant, mesure les conséquences de son éventuel propos, hésite entre donner le change ou suggérer à demi mot avant de franchir le pas avec une émotion particulière, ou de remettre à plus tard, renonçant alors à affronter les yeux du patient encore ignorant de la menace qui pèse sur son existence. Anne Philippe se souvient de la manière dont, à l'hôpital, elle prend conscience de la gravité de la maladie de son compagnon sans qu'aucun mot ne soit prononcé par les médecins. "J'ai entendu des pas, les quatre médecins sont entrés. L'un m'a avancé un siège. Il y a eu un silence. Je les ai regardés. Lequel a parlé ? Lequel est demeuré les yeux fixés sur moi ? Dans chaque recoin, sur la peinture écaillée, sur la lampe, sur les rais de lumière qui filtrent par le haut de la porte, partout c'est écrit : il va mourir[108]."

Les mots de la mort ou de la douleur grippent devant le visage de l'autre, l'incroyable naïveté de son ignorance qu'il va mourir, ils accusent la différence ontologique entre celui qui les énonce et celui à qui ils sont destinés. Alors ils sont souvent tus dans le souci d'épargner une souffrance qui transparaît finalement et alimente de surcroît la mauvaise conscience de celui qui a choisi de ne rien dire, le malaise de l'entourage, et parfois même du principal intéressé sachant que les autres savent sans oser lui-même rompre le complot qui vise maladroitement à le protéger. L'invocation dans ces circonstances d'une "conspiration du silence" laisse bien transparaître la violence du non-dit.

Le mourant glisse lentement vers l'absence dans la détresse refoulée des siens et le semblant que l'éternité est toujours devant ses yeux. Mais l'expérience clinique montre l'impossibilité de cacher des contenus psychiques aussi puissamment investis. Système pervers de communication où le silence ne joue pas la meilleure part. Anne Philippe témoigne de la difficulté à se comporter ainsi en porte-à-faux avec l'autre. "Je te trahissais avec un regard clair qui, pour la première fois, mentait. Je te conduisais au bord de l'abîme, et on me félicitait. Dix fois par jour je venais pour te dire la vérité, pourquoi, et de quel droit te cacher ce qui te concernait ? Je me taisais et j'imaginais ce qu'auraient pu être ces secondes si j'avais parlé. J'aurais voulu avoir le don de l'ignorance. Entre l'ignorance et la connaissance, je choisissais toujours cette dernière. Donc je n'étais pas d'accord avec moi-même[109]." Face à celui qui meurt, enveloppé déjà de silence par la discrétion de ses gestes et de sa parole, l'appel de *ses* yeux, on sait ne pouvoir tricher sans se sentir mal à l'aise. Donner le change d'un discours anodin ou rassurant provoque le déchirement intérieur.

Quand la maladie grave progresse dans une lucidité partagée, l'impossibilité de se projeter dans l'avenir autour d'une activité commune, le poids de chaque parole énoncée, amènent à vivre une autre dimension du silence. Non plus dans le refoulement, mais dans la conscience de la précarité de la situation, et le sentiment que chaque mot prononcé, chaque mouvement est essentiel car il est voué peut-être à ne plus jamais se reproduire. La famille n'a plus la même aisance de parole, ni la même légèreté dans le regard. Déjà dans les mouvements, les voix, se lisent l'étonnement et la douleur devant l'arrachement qui se pressent. Mais la brèche ouverte par le silence cristallise un moment fort d'amour. Elle implique une rare force de caractère née des circonstances, une aptitude peu commune à maintenir entre le monde et soi les liens du sens. Certes, la douleur n'est pas absente, mais elle est tenue à distance les yeux ouverts. La mort annoncée surplombe l'existence pour en rappeler le prix, mais en soulevant pour le survivant la question de sa solitude prochaine et pour celui qui meurt le deuil de la jouissance du monde. La situation est parfois écrasante, provoquant la sidération et la solitude. S'il n'est pas possible de dire la douleur, un silence à couper au couteau risque d'envahir l'espace mental du couple ou du groupe. La souffrance naît du refoulement des émotions, du non-dit, d'anciennes rancœurs qui n'osent se formuler. Le

chagrin ou la difficulté de communiquer étouffent la parole et l'impuissance à mettre du sens sur l'événement, à recréer le lien, multiplie la douleur.

Dans le courant des années quatre-vingt le sida lie le silence et la mort sous des formes multiples. D'abord il bouleverse le sens des mots, il force à un usage inférieur de la langue, il discrédite des pans entiers de la communication. En disant "mort", "désir", "sang", "amour", par exemple, le sidéen n'est plus dans la dimension ordinaire du langage car pour lui la mort signifie une dégradation impensable du corps, le fait de mourir jeune sous les traits d'un vieillard. Les mots eux-mêmes sont atteints par contamination de leur sens. La mort n'est plus la mort quand elle caricature à ce point l'homme et le force à la souffrance non seulement de s'acheminer vers sa fin en connaissance de cause, mais surtout de mourir autre que soi, avec un visage parfois méconnaissable, un corps défiguré par les altérations ou même dans les cas de neuro-sidas, dans le dédoublement chaotique de soi, le délire ou le coma. Mourir d'une mort qui n'est pas la sienne dans un corps qui n'est pas à soi, mourir sans être reconnu. En disant désir il traduit l'indicible de mourir physiquement d'amour, de mourir du plaisir donné et reçu, de ne pouvoir se livrer sans précaution à la tendresse d'un autre sans mettre son existence en danger puisqu'il porte dans son sperme et son sang un virus mortel. Les mots n'ont plus le sens commun, un poids de silence les grève, et il n'en existe pas d'autres pour assimiler la charge d'horreur et de détresse qu'ils contiennent désormais. Le sidéen ressent la disqualification du langage, ce double fond du sens qui amène à parler sur un plan quand on l'entend sur un autre.

La séropositivité, par la menace qu'elle contient, confronte à une expérience particulière du silence. Elle est hantée par la perspective de la mort annoncée, de la destruction du sentiment pour chaque homme de se sentir porté par l'infini du temps, immortel, ayant foi en ses ressources personnelles et immergé en toute confiance au sein du monde. L'annonce de la maladie correspond à une rupture de la sécurité ontologique qui accompagne en principe chaque homme au fil de sa vie. Elle est un bouleversement intégral de soi, une fracturation du sentiment d'identité personnelle. D'un instant à l'autre tout bascule, l'univers familier disparaît soudain, arraché en quelques mots sans rémission. Le sol se dérobe sous les pas, l'image revient souvent dans les échanges, elle évoque une déchirure dans le tissu du sens qui soutenait

l'individu, un abîme soudain ouvert dans la familiarité du chemin, qui démantèle absolument toutes les anciennes références existentielles et laisse désorienté, débordé par l'idée de la maladie et de la mort prochaine (Nédelec, 1994, 64 *sq.*). Pourtant la bonne santé peut continuer à régner des années, parfois déjà plus d'une dizaine d'années. La séropositivité annonce une existence sous la menace, et donc sous l'inquiétude du moindre symptôme pouvant être le seuil du pire : fatigue, toux, tache sur la peau, etc., deviennent des motifs d'angoisse. Le fantasme se mêle à la lucidité et brouille souvent les cartes, livrant l'individu à la panique si ses ressources psychologiques ne sont pas assez solides. Un imaginaire morbide fait feu de tout bois. De tels épisodes sont nombreux et jalonnent l'existence de leurs alarmes. La séropositivité incarne un mouvement personnel du temps où la persistance de la mort le dispute encore à l'intensité d'être, à la résistance acharnée de la volonté. Elle exige d'apprendre à vivre dans l'indécision du déclenchement de la maladie, avec une fragilité des défenses immunitaires, en repoussant la peur, en se forgeant un caractère pour ne pas céder à la déploration, à une dépression qui affaiblit les résistances personnelles. Elle est une forme maligne du silence attachée à une approche lucide de la mort, ou du moins à l'appréhension de sa venue.

La séroposivité altère la jouissance du temps dans l'élaboration de projets personnels ou communs : voyager, écrire, vivre une relation amoureuse etc., mais aussi avoir un enfant, l'élever etc. Elle entraîne le deuil d'une sexualité ouverte et tranquille, le risque de contamination imposant les précautions d'usage et donc une négociation avec l'autre, une annonce de la séropositivité qui peut faire peur ou induire la méfiance : "Le sida, dit un homme de quarante ans, séropositif, ça représente la mort à un tas de choses : mort à la sexualité, qui n'est plus jamais pareille parce que, même si on se protège, il y a toujours cette angoisse d'être 'dangereux' ; tous les liquides biologiques me semblent viciés, j'ai même peur de la salive, de sorte que l'acte de vie est atteint puisqu'il peut devenir l'acte de mort. C'est un virus qui attaque la vie jusqu'à l'intimité du lit" (Saint-Jarre, 1994, 218). La séropositivité empêche d'avoir un enfant et de s'imaginer l'élever, le voir grandir, non seulement à cause du risque de contamination qui le toucherait peut-être, mais aussi à cause de la mort possible qu'il faut envisager et qui rendrait l'enfant orphelin ou conjuguerait

un jour sa présence à la gravité de la maladie. Deuil d'un enfant jamais né, deuil de la paternité, de la maternité. La séropositivité donne le sentiment d'avoir achevé sa vie, de ne plus rien pouvoir construire désormais face à ce mur du temps qui ne laisse percevoir aucun horizon où l'on pourrait se projeter. Occupation mentale à plein temps, elle est un deuil de soi, en toute lucidité, dilué dans la vie quotidienne. "J'ai senti venir dans le miroir, écrit H. Guibert, dans mon regard dans le miroir, bien avant qu'elle y ait vraiment pris position. Est-ce que je jetais déjà cette mort par mon regard dans les yeux des autres ? Je ne l'ai pas avoué à tous. Jusque-là, jusqu'au livre, je ne l'avais pas avoué à tous[110]."

En outre, la découverte de la séropositivité est une catastrophe pour celui qui entendait ne rien dévoiler de ses attitudes devant la vie, ou maintenir secrète une ancienne relation ou simplement un pan de son histoire personnelle qu'il croyait dépassé mais qui le rattrape contre toute attente. Homosexualité, toxicomanie, rencontres, etc. : l'annonce de la séropositivité force à la question redoutable de savoir ce qu'il convient de dire de soi. Elle jette sous le feu des projecteurs des conduites que l'on souhaite laisser dans l'ombre. La dissimulation est toujours possible puisque rien ne transparaît de son état ni de ses causes. L'individu demeure provisoirement maître du secret, mais responsable de ceux avec qui il partage son existence, possédant à leur propos une information bouleversante et susceptible de le discréditer à leurs yeux, imposant peut-être de devoir se justifier de ses comportements, d'avouer à des parents une homosexualité qu'ils ne soupçonnaient pas, à la compagne ou au compagnon l'existence d'anciennes relations qui viennent soudain faire écran à tout le reste et menacent même leur vie à eux. La sexualité se transforme soudain en une chaîne sans fin qui relie à son insu chaque partenaire du même individu. Susan Sontag cite un ancien ministre de la Santé américain disant que "lorsqu'un individu a un rapport sexuel, il l'a avec tous les individus que son partenaire a fréquentés les dix années précédentes" (Sontag, 1989, 95). L'annonce de la séropositivité n'est pas équivalente à l'annonce d'une maladie, même grave, elle implique à la fois moins, car les apparences de la bonne santé sont encore sauves, et davantage, car elle révèle un trait de personnalité, une histoire, un événement, sous un jour que les autres peuvent estimer défavorable ou inacceptable. L'annonce est parfois suivie de séparation

brutale, de violents conflits au sein du couple ou de la famille. Elle induit une transformation radicale des ritualités sexuelles, ou entraîne la décision de l'un des partenaires de continuer comme avant, par amour et parce que n'étant pas infecté jusqu'alors il considère que le sacrifice est trop lourd pour des précautions qui ne s'imposent peut-être pas. Mais souvent aussi la rupture est au bout du chemin, surtout si le partenaire est resté sain. La sexualité connaît souvent une période plus ou moins longue d'éclipse. Des amitiés se rompent. L'annonce sur les lieux du travail entraîne parfois l'isolement ou le licenciement, elle contraint de devoir vivre avec les peurs et les fantasmes des autres. La découverte de la séropositivité est un cataclysme qui bouleverse tout sur son passage de la manière la plus inattendue. Quelques mois plus tard en effet il arrive que l'individu se retrouve seul, sans emploi, avec des ressources diminuées, tenu à l'écart, voire même stigmatisé par son entourage.

L'entrée dans le sida marque une vulnérabilité de chaque instant qui impose maintes précautions, un état d'alerte face aux moindres incidents de santé. La maladie prend alors une place insistante qui ne laisse guère de liberté. Des hauts et des bas se succèdent, des examens, des soins. La chambre devient une annexe encore personnalisée de l'hôpital avec tous les instruments qui permettent les soins nécessaires à l'encontre des affections opportunistes, les perfusions par exemple. L'instant se resserre car les projets deviennent à court terme, le territoire personnel se rétrécit. La peur de la contamination restreint le champ des relations. "Le diagnostic se renouvelle sans monotonie : je suis en train de mourir. Comme tout le monde. Sans savoir combien de temps il me reste à vivre, comme tout le monde. La différence est que je ne peux plus l'ignorer ; je ne peux plus vivre sans y penser. Je pouvais imaginer ralentir le temps en l'habitant de plus en plus intensément jusqu'à l'ultime seconde où j'aurais touché une plénitude hors du temps… Depuis trois ans, je ne sais s'il me reste quinze jours ou quinze mois. En quelques jours tout peut basculer[111]."

Le travail de sens qui se fait autour de la maladie, de manière individuelle ou collective, permet de ne pas tout à fait se laisser submerger par elle, de la tenir à merci et donc de juguler une part de la souffrance qu'elle cristallise. L'écriture a joué en ce sens un rôle exemplaire de symbolisation. "C'est par l'acte le plus solitaire qui soit, celui de l'écriture, écrit Alain Emmanuel Dreuilhe, que j'ai pressenti que c'était toute une génération qui se débattait dans les ténèbres de

l'épidémie si brusquement tombée sur nous. Je me suis alors convaincu que si j'allumais moi aussi une bougie dans cette obscurité, peut-être pourrais-je, par la faible lumière projetée grâce à ce journal, faire reculer un peu les ombres qui nous oppressent. Cette marche aux flambeaux permettrait aussi de nous compter, tandis que nous sommes vivants, de cesser de ne dénombrer que des cadavres[112]." Hervé Guibert note de son côté que "le sida est une maladie merveilleuse… c'était une maladie qui donnait le temps de mourir et qui donnait le temps de vivre, le temps de découvrir le temps et de découvrir enfin la vie ; c'était en quelque sorte une géniale invention moderne que nous avaient transmise ces singes verts d'Afrique". Pascal de Duve dresse le même éloge de la maladie : "Sida, mon amour, je t'aime. Je t'adore autant que je t'abhorre. Je t'aime parce que tu es mien, à nul autre pareil. Je t'aime parce que tu t'occupes méticuleusement de moi, sans relâche. Je t'aime pour que nous mourrons ensemble. Et enfin je t'aime parce que, grâce à toi, ma vie écourtée devient chaque jour plus extraordinaire. Avant je ne pleurais pas d'émotion en regardant la beauté du ciel ; je ne le voyais même pas[113]." La conjuration est individuelle, et simultanément collective, elle rompt le silence par une activité de création, telle que l'écriture, ou une démarche militante d'accompagnement d'autres malades, ou de lutte politique contre les conséquences de la pandémie. À de multiples niveaux, au plan réel ou métaphorique, la séropositivité ou le sida confrontent à la question du silence et à la manière de le surmonter ou d'apprendre à vivre avec lui.

Le passage

La mort est l'irruption brutale d'un silence écrasant, insoutenable. Le dernier souffle est le dernier son d'une humanité encore concevable. Au moment où la mort s'empare de l'homme elle le frappe de silence. La volonté de secouer le cadavre pour y restaurer la parole et les mouvements de la vie, le cri désespéré du témoin, sa brève négation que la mort soit là, révèlent le trouble né de l'envahissement glacé du silence. La mort se donne alors comme ce douloureux mutisme d'un être qui conserve quelques heures encore son visage d'homme et dont les lèvres semblent prêtes à révéler le secret, ou à s'animer encore pour reprendre une conversation interrompue. L'étonnement

suffoque celui qui assiste au passage et le livre à une radicale impuissance du langage. Le silence du cadavre emplit soudain le monde. L'intensité de la douleur ressentie est sans prise à la compassion du disparu englouti au cœur de cette absence même à ce qu'il avait de plus cher. Ébranlant le rapport au monde de l'homme, la mort relève du sacré, particulièrement le moment fugitif du passage de vie à trépas. Ce *tremendum* qui arrache à l'ordinaire de l'existence et confronte l'homme au mystère de sa condition, à l'intuition de sa finitude personnelle.

Le silence du témoin de la mort d'un autre est la marque, quasi métaphysique, de la réticence à croire à cette immobilité de marbre de celui dont on quête le regard et dont la parole ou l'écoute régnait encore les minutes précédentes. Anny Duperey découvre un matin ses parents asphyxiés dans la salle de bain, elle reste suspendue hors du monde, bouleversée. Elle réussit à alerter un voisin. "Il a encastré ses épaules de biais dans la fenêtre pour passer la tête à l'extérieur et il a crié. Ce cri. Il a brisé d'un coup le silence dans lequel je me débattais, cristallisé ce brouillard de malheur flou qui me faisait me cogner aux murs, dans lequel je me noyais. Cette voix éclatant soudain, retentissant dans la petite salle de bain, dans la maison, emplissant toute la rue, je l'entends encore[114]." L'angoisse que l'existence tienne à ce souffle si aisé à se rompre incite parfois à une parole qui n'a de légitimité bien entendu que de s'éloigner de l'autre, de le laisser dans sa gangue de silence. "Venez, dit Gottfried Benn. Parlons ensemble, celui qui parle n'est pas mort." Parole destinée seulement à attester d'une existence que la disparition de l'autre ébranle un instant.

V. Jankélévitch oppose le silence ineffable, promesse inlassable de discours et d'effusions, prélude à un épanchement qui trouve dans la métaphore un moyen de contourner sans fin son objet pour le célébrer ou l'évoquer ; et le silence indicible qui renvoie à la mort et enclot à l'inverse la parole dans un manque essentiel. "Par opposition au silence d'un ciel constellé, l'indicible silence de la mort évoque plutôt le mutisme accablant de ces espaces noirs qui effrayèrent Pascal : ici, notre interrogation demeure sans réponse ; ici notre voix clame dans le désert et le dialogue retombe aussitôt dans la solitude désespérante du monologue" (Jankélévitch, 1977, 85)[115]. Devant le cadavre, la parole reste suspendue sur les lèvres brûlantes, elle craint de s'exposer à là souffrance d'une sollicitation sans réponse, envenimant ainsi une plaie déjà vive. Elle s'effraie de

provoquer le silence et d'attiser le doute né de la position ambiguë du cadavre d'être à la fois ici, à portée de main, et ailleurs, inaccessible en apparence à toute possibilité de se manifester, même face au chagrin ou à l'appel le plus déchirant. Elle n'est pas moins saisie d'effroi, sans doute, que ce cri pétrifié, ce bloc de silence, ne se rompe soudain pour proférer une parole inouïe qui viendrait ébranler ce tissu de certitudes qui rend l'existence encore pensable et communicable même dans la pire des épreuves. Les mots manquent, l'homme est tenu en échec, impuissant à accompagner celui qui meurt en poursuivant une conversation que la mort n'affecterait pas. Non moins démuni pour entendre la parole hypothétique de celui qui parle peut-être, mais dont il n'entend aucun message. L'au-delà de ce visage inerte est inaudible. Devant le cadavre de Tarrou, Rieux entend le silence. Il "sentit planer le calme surprenant qui, bien des nuits auparavant, sur les terrasses au-dessus de la peste, avait suivi l'attaque des portes. Déjà à cette époque, il avait pensé à ce silence qui s'élevait des lits où il avait laissé mourir des hommes. C'était partout la même pause, le même intervalle solennel, toujours le même apaisement qui suivait les combats, c'était le silence de la défaite[116]".

À proximité de la mort la parole s'étrangle, elle se dissout dans le silence ou se morcelle dans le cri. Dans l'impossibilité de rencontrer l'Autre, de le toucher encore, elle se désagrège et appelle plutôt le mutisme. La mort est la fin d'une parole dont l'épanouissement consistait dans le visage attentif de l'autre, désormais absent. Face à la destruction irrémissible du sens, le passage des limites anéantit le langage et renvoie l'homme à sa nudité, à son incapacité ultime de comprendre la signification de son existence. Le fragile écran des mots se démantèle face à l'indicible, à la montée d'une douleur qui serre la gorge comme pour dire l'inanité de la parole. La mort montre qu'au-delà du silence qui noue parfois le langage de la vie quotidienne s'étend un autre silence, plus profond encore, qui porte sur le sens même de la présence de l'homme au sein du monde.

À la frontière des systèmes symboliques qui permettent de s'approprier les significations des choses, au seuil de la ligne d'ombre, l'individu est livré à lui-même, sans repères, en proie au désarroi ou à la peur. Face à la dépouille déjà revêtue d'innommable, il reste écartelé entre l'univers intelligible de la vie courante, et celui, indicible, auquel l'autre participe désormais, à la lisière de

cet au-delà de la pensée, entre deux mondes, il connaît un moment de suspension où souvent le cœur manque et l'émotion jaillit. Le retour au banal des situations sociales en quittant la chambre où l'autre repose est lourd d'une sorte de retrait sur soi, d'une enveloppe de silence qui rend les mots difficiles à manier, même pour dire les choses les plus élémentaires : demander un ticket de bus, donner une adresse à un taxi ou saluer un ami. Le chagrin ressenti à la mort de l'autre appelle les mêmes silences et les mêmes mots, à la fois usés déjà, mais premiers et brûlants pour ceux qui empruntent ce chemin fréquenté où chacun pourtant est seul.

Même la confrontation à la dépouille d'un inconnu ne laisse pas indifférent. Quand les étudiants en médecine pénètrent la première fois le laboratoire où gisent les cadavres qu'ils vont devoir disséquer, la turbulence du groupe s'apaise et laisse place à un silence horrifié devant les corps alignés, pâles et souvent âgés. Ils se taisent un moment afin d'assumer la situation. Plus tard seulement, lorsque les travaux pratiques commencent, les plaisanteries macabres, l'humour carabin, interviennent chez certains comme système de défense contre l'angoisse de la transgression. Mais d'abord règne le silence, comme pour signifier qu'aucun mot ne saurait rendre compte d'une telle situation, ensuite la raison l'emporte, les traditions universitaires, l'impératif de formation, mais l'expérience montre que de nombreux médecins portent encore ce silence et donnent libre cours à d'anciennes émotions si on les interroge à ce propos (Le Breton, 1993, 18 *sq.*). Sur les lieux d'un accident règne le silence, par respect envers les blessés ou les morts, mais aussi par stupeur face à l'irruption du sang et de la mort qui renvoient chacun à l'expérience tangible de sa précarité personnelle en même temps qu'à l'étonnement d'être encore en vie.

Le silence s'établit dans la mort comme en son élément nourricier, il semble y plonger l'une ou l'autre de ses racines[117]. Dans les dynamiques de groupe qui réunissent des participants sur plusieurs jours sans autre consigne que celle d'être là et de réfléchir ensemble sur la signification de leur mutuelle présence, les longs silences qui naissent de l'insolite de la situation sont souvent rompus par des sanglots ou des moments d'émotion lorsque l'un des participants associe ce repli sur soi au souvenir de la perte d'un proche. Le mutisme pénible qui paralyse les membres d'un groupe appelle des images de deuil et ravive une affectivité plus ou moins enfouie. André Neher voit dans le texte biblique un

lien étroit entre le silence et la mort à partir d'une même racine *damô.* "À côté de shéol, dont l'étymologie est inconnue, la Bible utilise en effet, pour désigner le séjour des morts, le terme *douma*, dérivé de *damô.* Descendre dans le *douma*, c'est donc accéder au silence et inversement" (Neher, 1970, 40). Dans nos sociétés surtout le silence et la mort forment un couple indissociable, qu'il s'agisse du mutisme qui frappe celui qui meurt et ceux dont la parole reste enfouie de n'avoir plus d'interlocuteurs, ou de la métaphore qui associe le silence au manque, à l'indicible, à l'absence de cet autre qui pourtant a existé et a tellement marqué de son empreinte ceux qui lui survivent. "L'instant de la mort, c'est le silence happant la vie, écrit encore A. Neher. La durée de la mort, c'est le silence, éloignant infiniment de la vie. On n'a jamais pu arracher à la mort autre chose que le silence. On n'a jamais pu rattraper la mort, parce qu'on s'engloutit dans son silence comme en des sables mouvants" (42). Il y a dans la mort un arrachement à la présence qui suscite la stupeur de celui qui y assiste.

Rites funéraires

La dépouille mortelle de l'homme est un recroquevillement de silence, elle est au cœur d'une série de cercles concentriques qui, au fur et à mesure de leur éloignement, restituent à la parole et au bruissement du monde leur souveraineté coutumière. Dans la chambre mortuaire nulle voix ne se fait entendre, sinon sous la forme du chuchotement. Le recueillement prime, le souvenir, les prières, chacun tourné vers soi. Les paroles ne donnent plus la pleine mesure de leurs échos habituels. Les veillées ou les moments qui précèdent les funérailles lorsque des proches sont réunis une dernière fois autour du disparu mettent les voix en sourdine ; entachées de silence, elles sont comme hantées par la proximité de l'autre, à la fois ici et ailleurs, étranger à la situation mais la commandant par son manque à être. Des sanglots ébranlent un instant le silence, parfois les rumeurs de la pièce proche où l'on prépare le café et où l'on accueille les invités venus se joindre à la cérémonie. Près du corps les voix se taisent ou chuchotent, comme si le bruit ordinaire de la conversation allait l'incommoder ou nuire à son repos.

Les relations avec le défunt dépendent bien entendu des représentations ou des sensibilités qui entourent le cadavre. Si les endeuillés considèrent que le corps est une chose indifférente, une écorce détachée de toute sève, un néant promis au pourrissement, ils peuvent tourner leur dialogue intérieur vers l'"âme" du disparu, ou considérer qu'il n'y a plus aucune trace de son être hormis une poignée de souvenirs et une chair périssable, mais alors le dialogue avec lui est rompu[118]. À l'inverse, d'autres conceptions culturelles ou personnelles considèrent qu'aucune dissociation n'existe entre l'homme et son corps. Dès lors le cadavre n'est pas perçu comme un reste abandonné par la mort, mais comme la personne même que son entourage a connue. L'humanité du cadavre demeure, mobilise le respect (Le Breton, 1993). Dès lors le dialogue persiste avec le défunt, on lui parle intérieurement ou à voix basse, on se souvient avec lui de moments particuliers, on regrette les malentendus, les occasions manquées, celles où l'on s'est rendu coupable à son égard. On prend congé symboliquement de lui dans un échange ininterrompu, mais qui réfère souvent à l'intériorité et au secret. Selon le statut d'humanité que lui confèrent les représentations sociales ou personnelles, la dépouille mortelle symbolise le disparu, et il reste au cœur de la cérémonie funéraire, ou bien au contraire il est un objet secondaire, un simple reste encombrant en voie de dégradation sans aucun lien désormais avec la personne qu'il fut.

Cultures du deuil

Certaines cultures associent étroitement dans leurs usages le silence et la mort. Ainsi, le décès d'un Manouche entraîne symboliquement la disparition des traces, des souvenirs, des références verbales au défunt. On accuse encore l'absence en brûlant ou en détruisant ses biens, sa caravane par exemple ; s'ils n'ont pas été partagés avant sa mort, son argent et ses bijoux l'accompagnent en terre ou sont dépensés lors des funérailles ou pour l'entretien de la tombe. Ses affaires sont vendues à un *gadjo* sans chercher à en tirer un bénéfice. Si certains objets sont gardés par exception (couteau, guitare, montre, outils, etc.), ils sont investis d'une gravité particulière, objet *mullo*, mais souvent les autres Manouches ignorent ce fait qui répond au "silence qui préside aux relations entre membres du groupe" (Williams, 1993, 7). Ainsi, un ami

demande à emprunter un jeu de boules de pétanque et se heurte au refus de celui qui les possède, celles-ci appartiennent à son "défunt père", elles sont donc *mulle*, mais il ne le précise pas, quitte à s'attirer la réputation de manquer de générosité. "Ce silence qui entoure les objets *mulle* n'est qu'un aspect du silence général qui entoure les morts", écrit P. Williams. Des défunts de sa parenté en effet, on ne parle guère. Au-delà de ce cercle pourtant, on commente parfois les souvenirs en commun, on prononce leur nom, mais assorti d'une "formule de respect". Parfois les proches ne nomment plus le disparu, le qualifiant par son rang dans la parenté ("Mon pauvre défunt frère"). Vivants et morts ne partagent plus le même univers, et cette distinction se traduit au sein même du langage par la discrétion dont les seconds sont l'objet : de cet autre monde il n'y a rien à dire. On s'interdit les plats, les boissons que le défunt aimait, on ne raconte plus ses histoires favorites, etc. Ou bien on verse sur le sol un peu de vin ou de bière "pour le défunt", dans un mouvement de partage. "Tous ces gestes, écrit P. Williams, en même temps qu'ils entérinent la disparition d'un individu, l'installent parmi les vivants selon des modalités particulières. Parmi ces modalités, il y a celles qui aboutissent à l'instauration d'une communauté amnésique composée d'individus doués de mémoire" (13). Le silence est une marque délibérée d'abstention qui ne cesse de désigner en creux le disparu, lui ménageant un espace symbolique au cœur du lien social manouche, signant sa place singulière dans la mémoire familiale ou collective.

Bien d'autres sociétés associent le silence et la mort. Un texte classique de M. Granet sur la Chine féodale ancienne rappelle que les membres de la parenté sont contraints par le rite funéraire à la suspension de toute activité sociale dans une retraite de plusieurs mois. Dispersés dans des cabanes construites autour de la maison du mort, couchés sur la paille, ils restent dans un état d'hébétude, proches symboliquement du défunt. Ils ne se nourrissent que dans la mesure où les conventions l'autorisent, négligent les soins du corps. Ils demeurent silencieux, privés de possibilité d'un contact oral avec les autres, sauf à certaines périodes où la douleur a licence de s'exprimer par les cris. La parentèle fait corps selon un répertoire conventionnel de gestes et d'expressions verbales pour témoigner de sa souffrance à l'adresse du groupe. Chaque membre, selon son degré de parenté avec le défunt, est astreint à une classe particulière de deuil et à un régime particulier de langage. Le geste supplée à la

parole, à moins que celle-ci ne soit admise mais sans qu'il puisse en avoir l'initiative. Le fils, c'est-à-dire le plus proche du défunt, l'héritier, est soumis à une discipline stricte de silence. Un seigneur en deuil a cependant le droit de prendre la parole si les affaires du royaume l'exigent (mais non pour sa propre seigneurie), un grand officier ou un noble jouissent de la liberté de parler en faveur de leur seigneur (mais jamais pour leurs affaires personnelles). En revanche, "un roi illustre la mémoire de son père et son propre règne en n'ouvrant pas la bouche durant les trois années du deuil : manifestant ainsi et acquérant une vertu qui rend la dynastie à nouveau florissante" (Granet, 1953, 227). Durkheim signale la récurrence du silence des femmes dans nombre de sociétés traditionnelles australiennes frappées par un deuil au début du siècle. Chez les Warramunga, une communauté aborigène, les manifestations sociales du deuil exigent des femmes qu'elles se coupent les cheveux et se couvrent de terre. Un silence absolu s'impose à elles pendant une durée pouvant atteindre deux années. Parfois même, écrit Durkheim, il n'est pas rare que toutes les femmes du groupe s'astreignent au silence. Parfois l'achèvement de la période de deuil ne les voit pas davantage reprendre la parole. Elles développent d'ailleurs un langage gestuel d'une grande habileté (Durkheim, 1968, 559-560).

Dans d'autres sociétés bruit et silence ritualisés conjuguent leur influence selon les circonstances du deuil. En Afrique noire les funérailles des personnes âgées sont associées à des manifestations contrôlées mais bruyantes : chants, danses, tambours, etc. (Thomas, 1976, 421). Mais il n'en va pas toujours de même pour la mort d'un homme à la force de l'âge, d'un enfant, ou d'une femme en couches. Dans la culture bambara le décès se traduit par un silence strict qu'interrompt seulement celui qui a la charge de la famille pour annoncer qu'"un tel n'est plus". "À ce moment chaque parent du mort pousse un cri de douleur, après quoi la parole est libre" (Zahan, 1963, 50). On ne parle pas en présence du défunt tant que sa toilette n'a pas été menée à terme. On se tait également lors de l'enterrement. Pendant trois jours le veuf réside dans la chambre de son épouse et ne peut prononcer une seule parole. Ceux qui dansent autour de la dépouille mortelle d'un prêtre chargé des autels consacrés à la terre sont également astreints au silence lors de l'accomplissement du rite. De même la traversée d'un cimetière appelle l'abstention de parole (Zahan,

1963, 157). Dans la culture dogon s'il importe de dire le décès d'un individu, on désigne la terre d'un geste de la main. Si on doit annoncer une mort subite "on met rapidement la main devant sa bouche pour en retenir les paroles" (Calame-Griaule, 1965, 272). Les funérailles pourtant sont bruyantes, scandées de chants accompagnés par les musiciens traditionnels, les danses inlassables des hommes et des masques sur la terrasse du mort, les coups de fusil, le fond de gémissements et de plaintes des femmes, le raclement régulier de la calebasse brisée sur le sol pour marquer le refus de la mort, mais aussi pour se purifier avec la terre. L'émission du bruit vise à canaliser la douleur, dit Geneviève Calame-Griaule (372), à la laisser s'exprimer sans réserve, mais de manière rituelle. En revanche, le groupe est bouleversé par l'anomalie de la mort d'une femme en couches. Les funérailles alors sont silencieuses et elles ont lieu au cœur de la nuit, sans témoin, juste rythmées par le son assourdi d'un tambour d'aisselle et de morceaux de poterie légèrement heurtés l'un contre l'autre. Aucune plainte, aucun cri ne se manifeste. Le mari ne reçoit aucune condoléance, il se sent coupable et un rite de purification le contraint à se cacher un moment dans la brousse. Aucune femme ne s'approche de lui de crainte de subir le même sort : la purification implique le viol d'une femme étrangère au village (339).

Myriam Smadja note que les Tammariba du nord du Togo célèbrent dans le silence le *tibenti*, un rite de deuil dédié aux anciens. Le clan du défunt est réuni autour de la *takienta*, la maison aux murs aveugles plantée au milieu des champs, et supportant des greniers. Le clan se tient immobile et muet. Le silence est la langue des morts, "la vraie parole". À travers lui les participants communiquent non seulement avec leurs défunts mais aussi avec les ancêtres de toute la lignée. "Au lever de la lune, la nuit, le souffle des anciens morts quitte les tombes du cimetière pour se diriger vers les maisons, où ils ont chacun leur autel. Le silence du clan est un appel à leur intention, une invite à le rejoindre. Ils s'installeront aussi devant la maison, se préparant à guider le nouveau mort sur le chemin de 'là-où-l'on-va'" (Smadja, 1996, 15). Un homme monte sur la terrasse et par un trou reliant le haut et le bas de la maison, il chuchote le nom du mort, le nom sacré avec lequel il était interdit de l'appeler de son vivant. L'âme sursaute et devient attentive. Les tambours et

les flûtes prennent le relais. Le souffle du mort, séparé de son ombre, est susceptible alors de revenir dans un enfant.

Absence de l'autre

Le silence du monde après la perte de l'être cher occupe la place béante provoquée par l'absence. Il tient lieu de parole ou de gestes devenus impossibles. Il est une suspension d'existence, l'ombre insistante de ce qui a disparu en laissant un gouffre de sens, un sanglot retenu. Là où l'autre se tenait, là où il se tient encore pour une mémoire qui ne se laisse pas entamer, il reste ce mélange de chagrin et de recueillement, manque à être de la parole qui a perdu son destinataire privilégié. "Le silence de la chambre hurle davantage que la plus vive clameur, écrit Anne Philippe. C'est le chaos dans la tête, la panique dans le corps. Je nous regarde dans un passé que je ne puis situer. Mon double se détache de moi et refais ce que je faisais alors[119]." Le silence qui imprègne un lieu est comme le silence du disparu, il est l'absence de sa voix, la parole muette, et il endolorit le passage du temps. Le deuil est une exclusion du sens, un épuisement de la valeur associée aux choses de la vie, il se traduit par une charge de silence qui marque le retrait hors du lien social habituel. L'absence de l'autre ôte à l'endeuillé toute raison d'être à sa parole. Les conversations oisives, tranquilles, la flânerie, lui sont provisoirement interdites ou difficiles tant elles sont lourdes de souvenirs, de chagrin ou de la culpabilité de jouir du temps qui passe alors que l'autre n'est plus là pour le partager. Le langage est frappé à sa source : communiquer au plus proche de soi et au plus loin de soi. Il y a une enclave de silence là où manque la parole de l'Autre, une impossibilité de voir ou d'entendre le monde sans y reconnaître le rappel lancinant de son absence. "J'ai appris à mener une double vie, écrit encore A. Philippe. Je pense, je parle, je travaille, et dans le même temps je reste occupée de toi ; mais une certaine distance rend ta présence douce, un peu floue, comme ces photos mal mises au point[120]." La douleur emporte loin de soi. L'Autre n'est plus là pour parler et réconcilier la parole et l'existence dans l'apaisement d'une autre forme de silence. Le rapport au monde est entaché de silence, de suspension, de retrait, il est dédoublé parfois dans une conversation intérieure qui demeure avec le disparu, tandis que le lien social de surface

continue d'être alimenté par tous les signes de la bonne volonté, les apparences sauves.

Une inlassable parole intérieure maintient vive la mémoire de l'autre, son visage se ranime, le dialogue se poursuit dans le secret d'une délibération intime. L'Autre vit désormais en soi, au risque parfois de lui sacrifier tout le reste. Autour de la table familiale règne parfois une chaise vide, un couvert devant lequel nul ne s'assoit, une absence tangible, inscrite dans les ritualités communes ou individuelles qui donne au silence du défunt un écho assourdissant. Emplacement voué à un cri arrêté dans le temps, qui refuse le deuil, enferme la douleur dans une répétition voulant nier la mort mais condamnée à l'échec. Il hante alors l'existence devenue tout entière une cérémonie secrète centrée sur le disparu dans l'indifférence aux vivants.

Ou bien l'autre demeure une présence légère qui accompagne les événements du jour, on lui demande conseil, on l'appelle au moment où la douleur se fait trop lourde à porter. Et cela même dans le sentiment que l'autre a disparu et qu'il n'entend peut-être pas. Michel Deguy, dévoré de chagrin après la mort de sa femme, écrit un livre sur sa douleur, dans un geste de communication dont il déclare qu'il ne s'adresse qu'à lui quand chaque phrase est habitée de la présence de sa compagne à qui finalement il continue de parler tout en s'en défendant. "Je ne crois, dit-il, à aucun commerce avec les morts, hormis celui que j'entretiens avec ton empreinte en moi, cette âme étrangère qui 'vit en moi', cette autre vérité qui 'habite l'homme intérieur', désaltérant l'ego et qui l'a rendu hospitalier à l'adversité[121]." L'écriture poursuivant un dialogue avec le disparu est une manière de restaurer la présence par le jeu du sens, de maintenir intact le lien, de poursuivre sans relâche la conversation un jour interrompue. Elle conjure la douleur en la traversant les yeux ouverts, elle met une parole sur la brûlure incessante du manque. "Je ne retrouverai jamais, dans mon ressassement même, que l'ultime reflet d'une parole absente à l'écriture, le scandale d'un silence et de mon silence : je n'écris pas pour dire que je ne dirai rien, je n'écris pas pour dire que je n'ai rien à dire. J'écris : j'écris parce que nous avons vécu ensemble, parce que j'ai été un parmi eux, ombre au milieu de leurs ombres, corps près de leurs corps : j'écris parce qu'ils ont laissé en moi leur marque indélébile et que la trace en est l'écriture[122]", écrit Georges Perec privé, enfant, de ses parents morts en déportation. Écrire ou parler

encore à l'autre, soulève l'émotion, la souffrance, mais s'oppose au vide, à l'oubli, érige une mémoire active qui s'efforce de donner le change au temps et à l'absence. Anny Duperey connaît des moments de doute : "Tous ces mots me font mal, j'ai le sentiment de les enterrer une fois encore, et je m'accroche à mes pages presque désespérément. Deux années d'écriture contre trente-cinq ans de silence, est-ce trop, ou trop peu ?" Mais elle achève son livre dans le sentiment d'une présence renouvelée. La longue lettre d'amour et de désespoir aux parents disparus si jeunes a atteint symboliquement ses destinataires en ravivant en elle leurs visages. "Il n'est pas de silence, pas de solitude avec un regret pareil au cœur. Il me berce, me tient chaud, m'occupe. Regret de vous comme une petite boule au creux de mon ventre, qui est là, avec moi, perpétuel enfant en gestation… Votre mort m'a rendu à jamais enceinte de vous. Vous m'habitez"[123].

Le deuil est à la fois symboliquement et réellement une traversée du silence, un recueillement douloureux avec le disparu, qui s'estompe lentement et remet l'individu dans le monde des échanges ordinaires de la vie même si la tristesse ou le manque demeurent souvent. Il est un acheminement allant de l'événement tragique de la parole absente à la reconnaissance progressive du bruissement amical et solidaire de la parole des autres qui appelle à la poursuite de l'existence. Le processus personnel du deuil consiste pour une part à rendre le silence du disparu moins assourdissant. Dans la tradition apache, *being with people who are sad*, c'est-à-dire croiser une personne en deuil d'un proche implique un écran de silence, ou de rares paroles de réconfort, pendant les semaines ou les mois qui suivent le décès. On suppose que le chagrin est encore trop vif pour la rendre disponible à un échange de parole. On respecte sa souffrance en ne la sollicitant pas mais en lui laissant l'initiative (Basso, 1972, 77-79).

Ailleurs, chez les Igbo par exemple, la mort est perçue comme le terme d'un cycle naturel de l'existence, mais si quelqu'un meurt avant ses parents, sans avoir atteint l'âge d'homme ni mûri toutes ses possibilités, on considère sa mort comme étant "prématurée" et le deuil affecte en profondeur la famille. Pour ne pas aiguiser davantage la souffrance, l'usage amène les autres membres de la communauté à éviter les endeuillés. Ceux qui entendent marquer leur solidarité s'installent auprès d'eux et participent au recueillement silencieux qui

règne autour de la dépouille. Puis ils se retirent discrètement, sans un mot, ayant néanmoins signalés par leur venue leur propre peine d'avoir perdu un proche. Ce faisant ils témoignent aussi par leur présence auprès de la dépouille de leur innocence quant à sa mort. Un décès prématuré est réputé ne pas provenir d'une cause naturelle, mais d'une agression venant de quelqu'un possédant une force magique. Or, un tel individu ne pourrait séjourner sans dommage auprès de l'esprit toujours intact de sa victime. Toute parole est superflue dans une telle situation et ajouterait une souffrance supplémentaire. Le silence enveloppant les endeuillés est une défense contre la menace d'accroître encore leur peine par des condoléances ou le rappel douloureux de souvenirs communs (Nwoye, 1985, 186).

Conjuration du silence

Pour toute personne concernée de près ou de loin par le sida la question du silence est particulièrement engagée. D'abord dans le délai mis par les pouvoirs publics à réagir à la pandémie. Il faut attendre par exemple mai 1987, et la mort de plus de vingt mille Américains, pour que le président Reagan évoque dans un discours la gravité de la situation. Dès 1986 des posters apparaissent dans Manhattan portant en leur centre un triangle rose et plus bas une inscription en lettres éclatantes : *SILENCE = DEATH*. Ce slogan sera repris par le groupe Act-Up, afin de secouer l'inertie sociale et politique, l'indifférence ou l'ignorance qui contribuent à la propagation de l'infection (Meyer, 1995, 60 *sq.*). Dans les lieux où règne une hémorragie de la mort et de la douleur, afin de rompre le silence qui se referme sur la succession des deuils, des formes de résistances à l'oubli ont fait leur apparition ces dernières années. Dans les institutions de soins, ou les associations d'accompagnants, autour des proches des disparus, les uns et les autres désemparés devant tant de deuils touchant des personnes jeunes, la nécessité anthropologique a surgi de fixer des amers, d'instaurer une réplique signifiante afin de résister à un silence assourdissant. Des cérémonies sont apparues, improvisées, mais se renouvelant ensuite et passant alors de la symbolisation à la ritualisation, de l'impulsion à la durée, se succédant d'un lieu à l'autre et selon des calendriers propres. Une conjugaison d'intensité douloureuse donne naissance à une liturgie collective. Les

participants des rituels s'unissent dans une même ferveur, une solidarité contre la maladie qui banalise la mort, frappe sans discernement même les plus jeunes, même ceux dont l'appétit de vivre n'avait jamais été mis en défaut. Arnaud Marty-Lavauzelle le dit avec force : "Les deuils du sida ne sont pas ordinaires… Ils sont profondément intenses, vécus par des personnes porteuses de stigmates, de l'opprobre qui reposait sur le proche disparu ; elles sentent l'enjeu de discrimination et de rejet. Ce ne sont pas des deuils dont on peut parler facilement autour de soi. Ce sont des deuils qui amènent une activation particulière chez les personnes en deuil, une activation morbide quand on est soi-même compagnon d'un porteur de virus ou bien lorsqu'on est parents et que l'on se dit : 'Mais que se passe-t-il, mon fils, ma fille, plus jeune que moi, est mort avant moi !'" (Marty-Lavauzelle, 1993, 93). La sidération de la pensée cherche une issue. Des ritualités nées de l'imagination sociologique de groupes particuliers symbolisent l'innommable, mettent une signification et une conduite sur la brèche de silence qui engendrait l'étouffement, elles font sens, c'est-à-dire aussi qu'elles rassemblent, qu'elles restaurent la valeur de celui qui meurt et l'amour, la tendresse de ceux qui restent, elles affirment une nouvelle fois la perdurance du lien. Elles laissent des traces de mémoire, c'est-à-dire une arme contre un silence associé à l'indifférence, à l'oubli, à l'inégale dignité sociale des hommes. Le rituel est une mise collective de sens qui oriente l'attitude face à l'événement, procure un mode d'emploi de sa résolution, une manière commune de conjurer le désordre, l'abîme du non-sens qui menaçait le rapport au monde.

Souvent aussi les amants sont mis à l'écart des rites funéraires organisés par les familles qui s'emparent ainsi in extremis de leurs enfants et refusent son ancienne identité, ses fréquentations, dans un souci de sauvegarde des apparences : "J'ai d'abord eu l'expérience de sentiments de rage extrêmement grands lors de la mort de mes amis, écrit A. Marty-Lavauzelle, quand je voyais que la famille de sang récupérait un enfant dont elle ne s'était pas toujours occupée pendant la maladie, et qu'en fait, tout l'enterrement était une récupération, une annulation de tout ce que les personnes avaient vécu. Ils n'étaient plus reconnus dans leurs conditions de vie, leur ami n'était pas nommé, la maladie Sida n'était pas nommée[124]." Les proches sont alors contraints à inventer des formes nouvelles de célébration, des rites parallèles de

réappropriation symbolique marquant le refus de cette seconde mort qui tient à la rupture du lien social et atteinte à la mémoire de l'individu, à la mise en silence qui enveloppe le drame afin qu'il se dissolve dans l'oubli, une figure perverse de l'indifférence. Les formes multiples de ritualité qui jaillissent de la douleur et de l'inventivité communes sont des actes de résistance, une ultime manière de retenir l'autre, de lui rendre justice, de lui dire à nouveau l'affection qu'on lui portait et le manque qui demeure de son absence. Se joindre à une marche, allumer des bougies en le nommant, accrocher un message à un ballon bientôt lâché dans le ciel, énumérer longuement les noms des disparus, évoquer des souvenirs marqués par l'émotion et le silence sont des répliques symboliques à l'oubli, une manière de répondre au don d'amour de l'autre par le contre-don d'une affection inentamée malgré la mort, montrer ainsi au défunt que son existence n'a pas été vaine, qu'il laisse une trace d'être ineffaçable pour ceux qui l'ont connu[125]. Un mouvement de symbolisation plus personnalisée commence en 1988 dans la communauté homosexuelle de San Francisco lors d'une marche aux flambeaux organisée par des proches de disparus au cours de laquelle certains ont l'idée d'écrire le nom de leurs amis morts du sida et de les coller sur les murs. Premier germe des Names projects ou du patchwork des noms afin de s'opposer à la dissolution de la mémoire[126]. Un support de tissu recueille des traces d'être, les fragments d'une identité, une phrase, une photo, un vêtement, un mot. La nomination de chaque patchwork, sa dédicace, est un arrachement au silence, le nom résonne comme un appel, il rend symboliquement l'autre présent. La confection du patchwork est une source brûlante d'évocation, une immersion dans une histoire partagée avec l'autre, une délibération intime ou avec des proches en se demandant ce qu'il aurait aimé voir figurer sur le tissu, les emblèmes, les mots, les marques qui l'auraient touché. "On a vraiment eu l'impression qu'on nous volait un peu l'image de Pierre. C'est aussi pour ça que je ne ressens rien quand je viens dans ce cimetière. Parce que bon, Pierre, officiellement, il est mort d'une leucémie foudroyante. C'est peut-être ce qui a incité le fait qu'on a fait le patchwork. Parce que Pierre, il n'est pas mort d'une leucémie foudroyante. Pierre, dans le patchwork, il est mort du sida ; dans le patchwork, il était militant d'Act-Up. Ici, il n'est rien, il est juste un fils de bonne famille qui est mort, une erreur de parcours[127]." La création du patchwork est un acte de communication qui

enjambe la mort pour retrouver le visage de l'autre, renouer avec des émotions intenses. Au-delà de l'amour qu'elle affiche et de l'oubli qu'elle conjure, la cérémonie du patchwork est une affirmation politique de solidarité avec les malades et de révolte contre l'oubli social, l'indifférence : "Si faire son deuil c'est oublier quelqu'un, faire un patchwork c'est exactement le contraire. C'est témoigner que la personne, certes, elle est morte du sida, mais elle n'est pas morte en vain, elle continue de témoigner, elle est là pour dire : on est mort du sida, il y a d'autres gens qui sont en train de mourir, il serait peut-être temps que les vivants commencent à se bouger un peu[128]." Le patchwork est un cri partagé en même temps qu'un appel singulier, un geste de tendresse envers la personne aimée disparue. "Un patchwork fait 1,80 m sur 0,90 cm, dit Hugues Charbonneau, vice-président de Act-Up. C'est un peu un linceul, ça ressemble à un corps, ce que l'on veut dire ainsi, c'est que les gens ont beau être morts, ils ne sont pas silencieux… Notre association a perdu des gens, des amis, des activistes qui sont là. Ils parlent. Ils ne sont donc pas morts dans le silence. Ils n'ont pas vécu leur maladie dans le silence. Ils ont crié pour vivre, ils ont demandé des traitements, de l'accès aux soins. Une des manières que nous avons pour dire que leur mort n'est pas du silence, c'est de faire un patchwork" (*in* Hirsch, 1994, 281).

Nécessité de dire

Dans les formes singulières de deuil, le renfermement sur la douleur enkyste l'absence, contraint à vivre à côté de soi, avec une distance qui éloigne de la jouissance du monde. Il y a un silence en demi-teinte qui dissimule la douleur et induit en permanence un écran avec les autres parfois pendant une vie entière. La personne endeuillée donne alors l'apparence de la routine tout en se tenant toujours dans les parages du chagrin, toujours occupée de l'absence de l'autre mais sans jamais la nommer, seule avec une douleur indicible. Anny Duperey souligne l'impératif de faire pleurer les enfants s'ils sont frappés par la disparition d'un membre de leur famille. L'appropriation de l'événement avec la douleur qu'il induit ou les cris qu'il arrache, donne licence à l'émotion, affirme la révolte devant les faits. Il évite la momification du deuil qui amène à vivre dans l'ombre de soi. Ce qu'écrit à ce propos Anny Duperey vaut pour

toute personne touchée par le deuil d'un proche : "Le chagrin cadenassé ne s'assèche pas de lui-même, il grandit, s'envenime, il se nourrit de silence, en silence il empoisonne sans qu'on le sache[129]." Un espace de parole avec l'endeuillé, dans un climat de confiance, libère la douleur en arrachant au silence, en permettant de témoigner de la mémoire du disparu, restituant ainsi une signification à son existence, donnant un témoignage bouleversant de l'impact qu'il continue à avoir sur soi. Chantal Saint-Jarre raconte ainsi son expérience dans un groupe de parole au Québec avec des personnes touchées de près par le sida : "Une jeune femme raconta la douloureuse mort récente d'un proche, quelques femmes évoquèrent l'impact d'une sérologie positive sur leur vie déjà handicapée par une hémophilie sévère, le choc vécu par le groupe à l'écoute de ces témoignages qui faisaient voler en éclat un mur de silence, fut saisissant. Je pouvais presque palper la prise de conscience personnelle et collective qui était en train de prendre forme pour la première fois" (Saint-Jarre, 1994, 22). L'expression du cri, de la souffrance enfouie, ouvre l'existence à une mémoire plus sereine, même si l'oubli est impensable. Parler de groupe ou de lieux de parole évoque justement l'enracinement de silence qui pèse sur l'existence. La mise en mot est une mise en sens. Par son écoute l'autre (ou les autres dans un groupe de soutien) autorise un questionnement redoutable sur la culpabilité qui s'exprime toujours après une disparition ou une séparation. La remémoration d'épisodes de l'existence commune, sur le moment parfois perçus comme des circonstances parmi d'autres mais que la mort enlumine ou éclaire d'une nouvelle signification, donne vie un instant au disparu, laisse libre cours à l'émotion et à celle du groupe. La personne endeuillée apprend à se situer dans son drame, à contrôler le magma du sens et des émotions qui l'étreignent, ses ambivalences. Elle verbalise des contenus affectifs difficiles qui resteraient dans l'indicible sans la présence des autres à ses côtés, elle soulève des questions douloureuses restées en suspens, ou celles de tout homme frappé par le deuil ou la maladie : "Pourquoi moi ?", l'injustice du sort, le sens de l'existence maintenant, etc. ? Si plusieurs personnes sont amenées à s'exprimer sur leur douleur, leur expérience s'éclaire mutuellement, elles se comprennent à demi-mot, elles s'arrachent au sentiment d'une solitude inéluctable et tragique en se découvrant mutuellement une communauté de destin. Laisser aller sa douleur sans crainte en se sachant accompagné, en éveillant la propre émotion

de l'autre, permet de ne pas sombrer dans le chagrin mais d'en faire un moment paradoxal de partage. L'évocation commune de moments de vie avec le défunt arrache celui-ci à l'oubli, à l'absence, ravive les émotions d'alors. Il entre un instant dans la mémoire des autres. Des choses se disent qui ne pourraient pas l'être ailleurs, avec les proches ou les voisins. L'accompagnement de la personne endeuillée ne consiste pas à jeter un voile ou à diminuer sa souffrance, mais à accueillir sa peine, à cheminer avec elle dans sa mémoire personnelle, ses évocations, à traverser ensemble une turbulence d'émotion. Le deuil laisse une cicatrice de silence, un lieu secret en soi où l'autre demeure disponible à la conversation intérieure, au rappel des souvenirs.

Ouverture

"Mais le reste est silence."
William Shakespeare, *Hamlet*

Ce texte est né du silence qui marquait la blancheur de la page avant les premiers signes imprimés, et il y retourne après le dernier puisque toute parole en est issue et y trouve son accomplissement. L'immensité du silence cerne tout écrit, tout propos, toute existence d'homme, en lui laissant justement la chance de son cheminement au long d'un rivage sans début et sans fin. Écrire sur le silence en se laissant soi-même pénétrer de silence, mais les sens ouverts au bruissement du monde sans méconnaître la vanité, même heureuse, du propos. En écrivant sur le silence, en assumant le paradoxe, j'ai rêvé, en vain, de coudre les phrases sur une étoffe de silence. Il me reste l'étonnement d'avoir écrit tant de mots, tant de pages. Maintenant commence la vigilance devant les ambiguïtés toujours possibles du silence, le sentiment que pour avoir le bonheur de se taire, ou jouir de la tranquillité d'un lieu, il ne faut pas être réduit au silence. Si la parole n'est pas libre, le silence ne l'est pas davantage. La jouissance du monde découle de la possibilité de toujours choisir. Mais le silence a toujours le dernier mot.

Un livre est toujours une entreprise collective, on en parle autour de soi, on recueille des idées, des critiques, des pistes : cheminement commun né de l'éthique de la conversation avec les autres. Je voudrais remercier ceux qui ont accompagné ma quête dans l'écriture de ce livre. D'abord j'aimerais dire ma reconnaissance à Philippe Breton, à François-Dominique Charles, à Pascal Dihie, à Alain Gras, à Pascal Hintermeyer, à André Rauch pour avoir longuement échangé avec moi autour de ce livre, en avoir relu avec attention des chapitres. Je reste bien entendu seul responsable de ce qui est écrit. Je voudrais aussi remercier Christophe Broqua, Thierry Bignand, Françoise Loux, Denis Jeffrey, Gilles Raveneau, Pierre Erny, Luc Bernard, Catherine Chalier,

Dominique Gros, des échanges que nous avons eus ensemble autour de ce livre, des orientations, des conseils que j'ai pu recevoir de leur part. Saluer Anny Bloch (Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est) *et Thierry Goguel d'Allondans* (La Rencontre, *Éditions Arcanes) pour m'avoir permis de développer par avance dans des articles les prémisses de cet ouvrage. Dire enfin, une nouvelle fois, ma reconnaissance à Hnina Tuil pour avoir accompagné ce projet lors de tous ses épisodes et avoir lu et relu ses différentes esquisses.*

Bibliographie

ABHISIKTANANDA S., *Gnânânanda. Un maître spirituel du pays tamoul*, Chambéry, Éditions Présence, 1970.

ABRAHAM N., TOROK M., *L'Écorce et le noyau*, Paris, Aubier, 1978.

AEBISCHER V., *Les Femmes et le langage. Représentations sociales d'une différence*, Paris, PUF, 1985.

AEBISCHER V., FOREL C, *Parlers masculins, parlers féminins ?*, Paris, Delachaux-Niestlé, 1983.

AGEE J., EVANS W., *Louons maintenant les grands hommes*, Paris, Plon, 1972.

AGEMBEN G., *Idée de la prose*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

AMERY J., *Par-delà le crime et le châtiment*, Arles, Actes Sud, 1995.

ANCELET-HUSTACHE J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1978.

ANTELME R., *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

ANTELME R. (coll.), *Textes inédits*, Paris, Gallimard, 1996.

BACHELARD G., *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Corti, 1942.

BACHMANN C., LINDENFELD J., SIMONIN J., *Langage et communications sociales*, Paris, Hatier, 1991.

BACQUÉ M.- F., *Le Deuil à vivre*, Paris, Jacob, 1995.

BALDINI M., *Le parole del silenzio*, Milano, Paoline, 1986.

BALDINI M., *Le dimensioni del silenzio*, Roma, Città Nuova, 1988.

BALDINI M., ZUCAL S. (a cura di), *Le forme del silenzio e délia parola*, Brescia, Morcelliana, 1990.

BALL R., *Pédagogie de la communication*, Paris, PUF, 1971.

BARANDE R., "Essai métapsychologique sur le silence", *Revue Française de Psychanalyse*, n°27, 1963.

BARTHES R., "L'écriture et le silence", in *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.

BARTHES R., “Écoute”, in *L’Obvie et l’obtus*, Paris, Seuil, 1982.
BARUZI J., “Introduction à des recherches sur le langage mystique”, *Recherches philosophiques*, 1931-1932.
BASSO K., “To give up on words : silence in the western Apache culture”, *in* P.P. Giglioli (dir.), *Language and Social Context*, London, Penguin Books, 1972.
BASTIDE R., *Problèmes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1948.
BATAILLE G., *L’Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.
BAUMAN R., “Aspects of 17th century Quaker rethoric”, *Quarterly Journal of Speech*, vol. LVI, n°1, 1970.
BAUMAN R., *Let your Words Be Few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
BAUMAN R., Sherzer J. (eds), *Explorations in the ethnography of speaking*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
BAUMAN R., Sherzer J., “The ethnography of speaking”, *Annual Review of Anthropology*, XXX-4,1975.
BELOTTI E.G., *Les Femmes et les enfants d’abord*, Paris, Seuil, 1983.
BERGLER E., “On the resistance situation : the patient is silent”, *Psychoanalytical Review*, vol. 25, n°170, 1938.
BLACKMUR R.P., “The language of silence”, *in* R. N. Anshen, *Language : an Inquiry into its Meaning and Function*, New York, Kennikat, 1957.
BLANCHOT M., “La parole vaine, préface à L.-R. des Forêts”, *Le Bavard*, Paris, UGE 10-18, 1963.
BLANCHOT M., *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
BLANCHOT M., *L’Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
BLANCO F., *Voices of Silence. Live of the Trappists Today*, New York, Doubleday, 1992.
BOLIS L., *Il mio granello di sabbia*, Torino, Einaudi, 1995.
BOUGNOUX D., *La Communication contre l’information*, Paris, Hachette, 1995.
BOURBON BUSSET J. (de), “Le silence et la joie”, *Corps écrit*, n° 13, 1984.
BOUYER L., *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclée, 1960.
BRAGUE R., “L’impuissance du verbe. Le Dieu qui a tout dit”, *Diogène*, n°170, 1995.

BRETON P., *L'Utopie de la communication. Le mythe du village planétaire*, Paris, La Découverte, 1995.
BRETON P., *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte, 1997.
BRETON P., PROULX S., *L'Explosion de la communication*, Paris, La Découverte, 1996.
BROSSE J., *Inventaire des sens*, Paris, Grasset, 1965.
BRUMMET B., "Towards a theory of silence as a political stra-tegy", *The Quarterly Journal of Speech*, vol. 66, 1980.
BRUNEAU T.-J., "Communicative silences : forms and functions", *The Journal of Communication*, n°23, 1973.
BRUNEAU T.-J., "Communicative silences in cross-cultural perspective", *Media Development*, vol. 24, n°4, 1982.
BRUNEAU T.-J., "Silencing and stilling processes : the créative and temporal bases of signs", *Semiotica*, n°56, 1985.
BUBER M., *Confessions extatiques. Une anthologie de l'extase mystique*, Paris, Grasset, 1995.
CACHARD C., *Les Gardiens du silence*, Paris, Éd. des Femmes, 1989.
CAGE J., *Silence*, Paris, Denoël, 1970.
CALAME-GRIAULE G., *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.
CANETTI E., *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966.
CANETTI E., *Le Territoire de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1978.
CARDONA G.R., "Lo spazio e la voce", *Ricerca folklorica*, n°11, 1985.
CARROLL R., *Évidences invisibles. Américains et Français au quotidien*, Paris, Seuil, 1987.
CASAGRANDE C., VECCHIO S., *Les Péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991.
CASAJUS D., *La Tente dans la solitude*, Paris, MSH, 1987.
CASAJUS D., "Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs Kel Ferwan", *Journal des africanistes*, vol. 57, n°1-2, 1988.
CASAJUS D., "Le poète et le silence", *in* collectif, *Graines de paroles. Puissance du verbe et traditions orales*, Paris, CNRS, 1989.
CASTORIADIS C., "Le dicible et l'indicible", *L'Arc*, n° 46, 1991.
CAUQUELIN A., "Temps du silence", *in* L. Sfez, *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, PUF, t. 1, 1993.

CAUTE D., *The Espionage of the Saints. Two Essays on Silence and the State*, London, Hamish Hamilton, 1986.
CERTEAU M. (de), "Pour une nouvelle culture. Prendre la parole", *Étvdes*, 1968.
CERTEAU M. (de), *La Fable mystique. XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982.
CHALIER C, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1995.
CHARUTY G., "Le fil de la parole", *Ethnologie française*, vol. 15, n° 2, 1985.
CHENG H.L., "Négation, affirmation and zen logic", *International Philosophical Quaterly*, vol. 26, n° 103, 1986.
CHIAROMONTE N., *Silenzio eparole*, Milano, Rizzoli, 1978.
CHION M., *La Voix au cinéma*, Paris, Les Cahiers du Cinéma, 1982.
CHIRPAZ F., *Parole risquée*, Paris, Klincksieck, 1989.
CIANI M.G. (éd.), *Le regioni del silenzio. Studi sui disagi délia communicazione*, Padova, Bloom, 1983.
CIAURRO L., "Il silenzio quale attegiamento politico", *Rivista Internazionale difilosofia del diritto*, vol. 65, n° 2, 1988.
CLASTRES P., *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
CLASTRES P., "Le devoir de parole", *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
CLéMENT O., *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Paris, Stock, 1982.
COMTE-SPONVILLE A., *Vivre*, t. 2, Paris, PUF, 1988.
COOK J.J., "Silence in psychotherapy", *Journal of Counseling Psychology*, n°11, 1964.
Corps écrit, "Le silence", n°12, 1984.
DAHOUN Z.K.S., *Les Couleurs du silence. Le mutisme des enfants de migrants*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
DAMBSKA L., "Sur les fonctions sémiotiques du silence", *Revue de métaphysique et de morale*, n°70, 1970.
DAUENHAUER B.P., *Silence : The Phenomenon and its Ontolo-gical Significance*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
DAUMAS F., "La solitude des thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien", in *Philon d'Alexandrie*, Lyon, CNRS, 1967.

DAVY M.-M., *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1985.
DAVY M.-M. (éd.), *Encyclopédie des mystiques*, 3 tomes, Paris, Payot, 1996.
DENYS, *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aéropagite*, Paris, Aubier, 1943.
DERRIDA J., *Comment ne pas parler*, Paris, Galilée, 1986.
DESCOMBES V., *L'Inconscient malgré lui*, Paris, Minuit, 1977.
DÉTIENNE M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.
DÉTIENNE M., HAMONIC G., *La Déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, Flammarion, 1995.
DEVEREUX G., "Heterosexual behavior of the Mohave Indians", *in* G. Roheim (éd.), *Psychoanalysis and the Social Sciences*, New York, International University Press, vol. II, 1951.
DEVEREUX G., "Mohave voice and speech mannerisms", *in* D. Hymes, *Language in culture and society*, New York, Harper, 1966.
DINOUART (abbé), *L'Art de se taire*, Paris, Jérôme Millon, 1987.
Diogène, "Puissances de la parole et du silence", n°170, 1995.
DOMMEN E., *Les Quakers*, Paris, Cerf, 1990.
DUCROT O., *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann, 1980.
DUMAS D., *L'Ange et le fantôme. Introduction à la clinique de l'impensé généalogique*, Paris, Minuit, 1985.
DUMÉZIL G., *Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus, 1956.
DUMONT R., "Learning English and how to be silent : studies in Sioux and Cherokee classrooms", *in* C. Cazden, V. John, D. Hymes (eds.), *Functions of Language in the Classroom*, New York, Columbia University, 1972.
DUPUY M., "Silence : des Rhénans au XVIII[e] siècle", in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1981.
DÜRCKHEIM K.G., *Le Japon et la culture du silence*, Paris, Le Courrier du Livre, 1985.
DURKHEIM E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1968.
DUVAL R., "Parole, expression, silence. Recherche sur la parole comme révélatrice d'autrui", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n°60, 1976.

ELLUL J., *La Parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981.
ENELOW A.J., "The silent patient", *Psychiatry*, vol. 23, n°153, 1960.
Epignosis, "Les veilleurs du silence", n°19, 1988.
ERNY P., *L'Enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, Payot, 1972.
EVDOKIMOV P., *Les Âges de la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
FERENCZI S., *Psychanalyse II (1913-1919)*, Paris, Payot, 1970.
FERENCZI S., "La technique du silence", *Psychanalyse IV*, Paris, Payot, 1984.
FERREIRA A.J., "On silence", *American Journal of Psycho-therapy*, vol. XVIII, n°1, 1964.
FREUD S., BREUER J., *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956.
FREUD S., *La Technique analytique*, Paris, PUF, 1970.
FUMAROLI M., *L'Âge de l'éloquence*, Paris, Droz, 1980.
GABORIT L., "Silences", *Cahiers de Littérature Orale*, n°15, 1984.
GAGNEBIN M., *L'Irreprésentable ou les silences de l'œuvre*, Paris, PUF, 1984.
GANGULY S.N., "Culture, communication and silence", *Philo-sophy and Phenomenological Research*, n°29, 1968.
GANTHERET F., "Une parole qui parle d'elle-même", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°23, 1981.
GARDET L., "La mention du nom divin dans la mystique musulmane", *Revue Thomiste*, 1952.
GARDET L., *La Mystique*, Paris, PUF, 1970.
GASPARINI G., "Il silenzio : le dimensioni sociali", *Studi di Sociologia*, n°2, 1995.
GENETTE G., *Figures 1*, Paris, Seuil, 1966.
GOFFMAN E., *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987.
GOFFMAN E., *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.
GORI R., *Le Corps et le signe dans l'acte de parole*, Paris, Dunod, 1978.
GRÀCIAN B., *L'Homme de cour*, Paris, Champ Libre, 1980.
GRANET M., *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF, 1953.
GRAS A., SOTTO R., *La Suède et ses populations*, Bruxelles, Complexe, 1981.
GREEN A., "Le silence du psychanalyste", *Topique*, n°23, 1979.
GREENE A.B., *The Philosophy of Silence*, New York, Richard R. Smith, 1940.
GRENIER J., "Le silence", *La Vie quotidienne*, Paris, Gallimard, 1968.

GUILLAUMONT A., “Philon et les origines du monachisme”, *in Philon d’Alexandrie*, Lyon, CNRS, 1967.
GUSDORF G., *La Parole*, Paris, PUF, 1952.
GUY J.-C. (éd.), *Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert*, Paris, Seuil, 1976.
HAUSCHERR L., *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961.
HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.
HERRIGEL E., *Le Zen dans l’art chevaleresque du tir à l’arc*, Paris, Dervy, 1981.
HINTERMEYER P., “La Culpabilité retournée”, *Thanatologie*, n°95/96, 1993.
HIRSCH E., *Responsabilités humaines pour temps de Sida*, Paris, Synthélabo, 1994.
Hors limites (catalogue d’exposition), Beaubourg, 1994.
HOSTETLER J.A., *Amish Roots. A Treasury of History, Wisdom and Lore*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1989.
HYMES D., *Foundations in Sociolinguistics : an Ethnographic Approach*, Philadelphia, University of Pensylvania Press, 1974.
ILLICH I., “L’éloquence du silence”, *Libérer l’avenir*, Paris, Seuil, 1971.
JAKOBSON R., *Essai de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1964.
JAMIN J., *Les Lois du silence*, Paris, Maspero, 1977.
JAMOUS R., “Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen”, *Terrain*, n°21, 1993.
JANKÉLÉVITCH V., *Le Nocturne*, Paris, Albin Michel, 1957.
JANKÉLÉVITCH V., *La Mort*, Paris, Champ-Flammarion, 1977.
JANKÉLÉVITCH V., Berlowitz B., *Quelque part dans l’inachevé*, Paris, Folio, 1978.
JANKÉLÉVITCH V., *La Musique et l’ineffable*, Paris, Seuil, 1983.
JAVEAU C., “Parler pour ne rien dire. ‘Ça va ? Ça va ?’”, *Ethnologie Française*, n°2, 1996.
JAWORSKI A., *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives*, London, Sage, 1993.
JEAN-NESMY C., *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Seuil, 1959.
JOHANNESEN R., “The functions of silence : a plea for communication research”, *Western Speech*, n°38, 1974.

KANE L., *The Language of Silence : the Unspoken and the Inspeakable in Modem Drama*, London-Toronto, Associated University Press, 1984.
KAUFMAN S., *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987.
KELLER C.-A., *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, Albin Michel, 1996.
KERBRAT G., *L'Implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.
KRATOCHWILL R., *Sélective Mutism. Implications for Research and Treatment*, London, Erlbaum, 1981.
KRISHNAMURTI J., *La Révolution du silence*, Paris, Stock, 1977.
LABOV W., *Le Parler ordinaire. La langue des ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Minuit, 1978.
LACAN J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
LACARRIÈRE J., *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Seuil, 1975.
LANGBEIN H., *Hommes et femmes à Auschwitz*, Paris, 10-18, 1975.
LAPIERRE J.-P., *Règles des moines*, Paris, Points, 1982.
LAPORTE R., *Quinze variations sur un thème biographique*, Paris, Flammarion, 1975.
LAPORTE R., *Une vie*, Paris, POL, 1986.
LAVELLE L., *La Parole et l'écriture*, Paris, L'Artisan du livre, 1942.
LEBRA T.S., "Silence in Japanese communication", *Multi-lingua*, n°6-4, 1987.
LE BRETON D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990 (3e éd. 1995).
LE BRETON D., *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.
LE BRETON D., *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993 (éd. révisée 2008).
LE BRETON D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.
LE BRETON D., "Exils mineurs de la parole : le silence dans la conversation", *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, n°24, 1997.
LE CLÉZIO J.M.G., *L'Extase matérielle*, Paris, Gallimard, 1967.
LECLERC A., *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974.
LECLERCQ J., *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation*, Rome, Studia Anselmania, 1963.
LECLERCQ J., *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Seuil, 1966.
LECLERCQ J., "Silence et parole", *Collectanea Cisterciensia*, t. 45, 1983.

Le Goff J., Schmitt J.-C. (eds), *Le Charivari*, Paris, Mouton, 1981.
Lehtonen J., Sajavaara K., "The silent finn", *in* D. Tannen, M. Saville-Troike (1985).
Leiris M., *Fourbis*, Paris, Gallimard, 1955.
Leiris M., "Le sacré dans la vie quotidienne", *in* D. Hollier, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979.
Leisegang H., *La Gnose*, Paris, Payot, 1951.
Lepoutre D., *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 1997.
Levi P., *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987.
Levi P., *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989.
Lévi-Strauss C., *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.
Lévi-Strauss C., *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.
Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Agora, 1974.
Lombardi L., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Palermo, Sellerio, 1989.
Long C.H., "Silence and signification : a note on religion and modernity", *in* J.M. Kitagawa, C.H. Long, *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Éliade*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
Louf A., *La Voie cistercienne*, Paris, Desclée, 1980.
Luhmann N., Fuchs P., *Reden und schweigen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp TB, 1989.
Lyotard J.-F., "Plusieurs silences", *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, uge 10-18, 1973.
Maharshi R., *Études sur Ramana Maharshi*, Paris, Dervy, 1972.
Mahl G., "Disturbances and silences in the patient's speech in psychotherapy", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n°53, 1956.
Malinowski B., "The problem of meaning in primitive languages", *in* C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, New York, 1923.
Malisoff W.M., "Cratylus or an essay on silence", *Philosophy of Science*, n°11, 1944.
Mannoni M., *Le Nommé et l'innommable. Le dernier mot de la vie.*, Paris, Denoël, 1991.
Mannoni O., "Le silence", *Psychanalyse et politique*, Paris, Seuil, 1974.

MARC A., “Le silence”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°101, 1950.
MARTY-LAVAUZELLE A., “Chronique d’une mort annoncée”, *Thanatologie*, n° 95-96, 1993.
MASSIGNON L., *Essai sur l’origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.
MATTELARD A., *L’Invention de la communication*, Paris, La Découverte, 1989.
MAYEUL DE DREVILLE, in *Parole et silence : deuxième rencontre bouddhistes-chrétiens : actes*, Paris, Prajna, 1985.
MAZZEO J.A., “St Augustine’s rethoric of silence”, *Journal of the History ofldeas*, n° 23, 1962.
MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
MERLOO J.A.M., “The strategy of silence”, *Communication*, n° 2, 1975.
MERTON T., *Aux sources du silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
MERTON T., *La Vie silencieuse*, Paris, Seuil, 1957.
MERTON T., *Le Retour au silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
MEYENDORFF J., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 1959.
MEYER R., “This is to enrage you : Gran Fury and the graphies of AIDS activism”, *in* N. Feshin (éd.), *But is it art ? : the spirit of art as activism*, Seattle, Bay Press, 1995.
MICHEL F., *Le Silence et sa réponse*, Paris, Lattès, 1986.
MICHEL J., *Une mise en récit du silence : Le Clézio, Bosco, Gracq*, Paris, Corti, 1986.
MINO H., *Le Silence dans l’œuvre d’Albert Camus*, Paris, Corti, 1987.
MIQUEL P., “Silence : de l’antiquité au Moyen Âge”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1981.
MONCHANIN J., Le Saux, H., *Ermites du Saccidânanda*, Paris, Casterman, 1956.
MONTESSORI M., *L’Enfant*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
MURRAY D.C., “Talk, silence and anxiety”, *Psychological Bulletin*, n°75, 1971.
MURRAY SCHAFER R., *Le Paysage sonore*, Paris, Lattès, 1979.
NASIO J.-D. (éd.), *Le Silence en psychanalyse*, Paris, Rivages, 1987.

NÉDELEC F., *Le Sida au quotidien, de l'épreuve aux stratégies de vie*, Paris, L'Harmattan, 1994.
NEHER A., *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, 1970.
NEMO P., *Job et l'excès du mal*, Paris, Grasset, 1978.
NESTI A., *Silenzio corne altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*, Roma, Borla, 1989.
NWOYE G., "Eloquent silence among the Igbo of Nigeria", *in* D. Tannen, M. Saville-Troike (1985).
OGINO M., "La place du silence dans la communication", *Sociétés*, n°38, 1992.
O'KELLY T., "Land of loud silences : understanding japanese communicative behavior", *Media Development*, vol. 24, n°4, 1982.
ORLANDI E.P., *Les Formes du silence. Dans le mouvement du sens*, Paris, Éditions des Cendres, 1996.
OTTO R., *Le Sacré*, Paris, Payot, 1969.
OTTO R., *Mystique d'Orient, mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1996.
PARAIN B., *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942.
Petite philocalie de la prière du cœur, Paris, Seuil, 1968.
PETRICH P., "Les mailles de la communication d'une population maya : les Mocho", *Langage et société*, n°39, 1987.
PEZEU-MASSABUAU J., "Au Japon : les voix et les voies du silence", *Corps écrit*, n°12, 1984.
PHILIPS S., "Participant structures and communicative compétence : Warm Springs children in community classroom", *in* C. Cazden, V. John, D. Hymes (eds.), *Functions of language in the classroom*, New York, Columbia University, 1972.
PHILIPS S., "Some sources of cultural variability in the régulation of talk", *Language in society*, n°5, 1976.
Philosophy Today Celina, "Soundings of silence", vol. 27, n° 2-4, 1983.
PICARD M., *Le Monde du silence*, Paris, PUF, 1953.
PIETRKIEWICZ J., *The other side of silence*, London, 1970.
PIGUET J.-C., *De l'esthétique à la métaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1959.

PLUTARQUE, “Le bavardage”, in *La Conscience tranquille*, Paris, Arléa, 1991.
POIZAT M., *L’Opéra ou le cri de l’ange*, Paris, Métailié, 1991.
POIZAT M., *La Voix sourde*, Paris, Métailié, 1996.
POLLAK M., *L’Expérience concentrationnaire, Essai sur le maintien de l’identité sociale*, Paris, Métailié, 1990.
RABAIN J. *L’Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d’âge*, Paris, Payot, 1979.
RASSAM J., *Le Silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, Éditions universitaires du Sud, 1988.
Récit d’un pèlerin russe, Paris, Seuil, 1984.
REIK T., *Écouter avec la troisième oreille*, Paris, Épi, 1976.
REISMAN K., “Contrapuntal conversations in an Antiguan village”, *in* R. Bauman, J. Sherzer (1974).
RENOU L., “La valeur du silence dans le culte védique”, *L’Inde fondamentale*, Paris, Hermann, 1978.
RESNIK S., *Personne et psychose. Études sur le langage du corps*, Paris, Payot, 1973.
Revue d’ascétique et de mystique, “Le silence”, octobre 1950.
Revue internationale de psychopathologie, “Silence(s) et inconscientes)”, n° 12, 1993.
REY-HULMAN D., “Le ‘dire’ du silence”, *in* collectif, *Graines de paroles. Puissance du verbe et traditions orales*, Paris, CNRS, 1989.
ROSSET C., *Logique du pire*, Paris, PUF, 1971.
ROTIVAL B., *Le Temps du silence*, Brepols, 1990.
ROUGET G., *La Musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
SAINT-JARRE C., *Du Sida. L’anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoël, 1994.
SALMON P., “Le silence religieux. Pratique et théorie”, *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947.
SAMARIN W.J., “Language of silence”, *Practical Anthropology*, vol. 12, n°3, 1965.
SAUNDERS G.R., “Silence and noise as émotion management style : an Italian case”, *in* D. Tannen, M. Saville-Troike (1985).
SAVILLE-TROIKE M., “The place of silence in an integrated theory of communication”, *in* D. Tannen, M. Saville-Troike (1985).

SCIACCA M.F., *Come si vince a Waterloo*, 1961.
SCOLLON R., "The machine stops : silence in the metaphor of malfunction", *in* D. Tannen, M. Saville-Troike (1985).
SCOTT R.L., "Rhetoric of silence", *Western Speech*, n°36, 1972.
SEARLES H., *L'Environnement non humain*, Paris, Gallimard, 1986.
SEDEL F., *Habiter les ténèbres*, Paris, Métailié, 1990.
SERROU R., *Au désert de Chartreuse*, Paris, La Martinière, 2008.
SFEZ L., *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1988.
SIGMAN S.J., "Qui a donné l'ordre de larguer la bombe atomique ? Une relation ethnographique des règles de conversation dans un établissement gériatrique", *in* Y. Winkin (ed), *La Nouvelle Communication*, Paris, Seuil, 1981.
SIMMEL G., *Secret et sociétés secrètes*, Strasbourg, Circé, 1991.
SMADJA M., "Un mystérieux trait d'union", *Le Courrier de l'Unesco*, mai 1996.
SONTAG S., *Styles of Radical Will*, New York, Farrar-Straus and Giroux, 1966.
SONTAG S., "Persona", *Sight and Sound*, vol. 37, 1967.
SONTAG S., *Le Sida et ses métaphores*, Paris, Christian Bourgois, 1989.
SOUILHÉ J., "Le silence mystique", *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 4, 1923.
SPERBER M., "Hourban ou l'inconcevable certitude", *Preuves*, n°167, 1964.
STACE W.T., *Mysticism and philosophy*, New York, J.P. Tacher, 1987.
STEINER G., *Langage et silence*, Paris, Seuil, 1969.
STEINER G., *Le Château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1973.
STEINER G., *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1978.
SUZUKI D.T., *Essai sur le bouddhisme zen*, 3 tomes, Paris, Albin Michel, 1972.
TACUSSEL P., "Les lois du non-dit : silence et secret", *Diogène*, n°144, 1988.
TANNEN D., Saville-Troike M. (eds), *Perspectives on silence*, Norwood, Ablex, 1985.
TANNEN D., "Silence : anything but", *in* D. Tannen, M. Saville-Troike (1985).
TASITANO M., *L'Œil du silence. Éloge de la lecture*, Paris, Verdier, 1989.
THERRIEN M., "La parole partagée. L'homme et l'animal arctique", *Cahiers de littérature orale*, n°22, 1987.

THOMAS L.-V., *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976.
THOMAS L.-V., *Le Cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980.
THOMAS L.-V., *La Mort africaine*, Paris, Payot, 1982.
THOMAS L.-V., *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.
THOMAS L.-V., "Le symbolisme dans la mort africaine, *Cahiers des religions africaines*, vol. 20-21, n°39-42, 1986-1987.
THOMAS L.-V., *La Mort en question*, Paris, L'Harmattan, 1991.
Theaterschrift, "The inner side of silence", n°4, 1993.
THUILLIER G., *Pour une histoire du quotidien au XIX^e siècle en Nivernais*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.
UEDA S., "Silence et parole dans le bouddhisme zen", *Diogène*, n°170, 1995.
VALESIO P., "A remark on silence and listening", *Rivista di Estetica*, vol. 26, n°19-20, 1985.
VALESIO P., *Ascoltare il silenzio. La retorica corne teoria*, Bologna, Il Mulino, 1986.
VAN DEN HEUVEL P., *Parole, mot, silence. Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, Corti, 1985.
VAN DER LEEUW G., *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955.
VAN ETTEN H., *Georges Fox et les Quakers*, Paris, Seuil, 1960.
VASSE D., *Le Poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983.
VIALLANEIX N., *Kierkegaard et la parole de Dieu*, Paris, Honoré Champion, 1977.
VIGÉE C., *Dans le silence de l'Aleph*, Paris, Albin Michel, 1992.
VLACHOS H., *Entretiens avec un ermite de la sainte montagne sur la prière du cœur*, Paris, Seuil, 1988.
WATHEN A.G., *Silence. The Meaning of Silence in the Rule of Saint Benedict*, Washington, 1973.
WIESEL E., *Le Chant des morts*, Paris, Seuil, 1966.
WIESEL E., *Célébrations hassidiques*, Paris, Seuil, 1972.
WIESEL E., *Contre la mélancolie*, Paris, Seuil, 1981.
WILLIAMS P., *Nous, on en parle pas. Les vivants et les morts chez les manouches*, Paris, MSH, 1993.
WILSON Ross N., *Le Monde du zen*, Paris, Stock, 1976.

WINKIN Y., *La Nouvelle Communication*, Paris, Seuil, 1981.
YAGUELLO M., *Les Mots et les Femmes*, Paris, Payot, 1992.
ZAHAN D., *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963.
ZELLIS M.A., "The psychology of silence", *J.Amer. Psychoanal. Ass.*, 9-7, 1967.
ZEMPLENI A., "La chaîne du secret", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°14, 1976.
ZEMPLENI A., "Savoir-taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres", *Gradhiva*, n°20, 1996.
ZIMMERMAN D.H., West C., "Sex roles, interruptions and silences in conversation", *in* B. Thorne, N. Henley (eds), *Language and sex : différence and dominance*, Rowley, Newbury House, 1975.
ZONABEND E., *La Mémoire longue. Temps et histoire au village*, Paris, PUF, 1980.

DU MÊME AUEUR

Anthropologie du corps et modernité, PUF, 1990 (“Quadrige”, éd. revue et corrigée, 2013)
Passions du risque, Métailié, 1991 (“Suites essais”, 2015)
Des visages. Essai d’anthropologie, Métailié, 1992 (“Suites sciences humaines”, 2003)
La Sociologie du corps, PUF, “Que sais-je ?”, 1992 (2012)
La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain, Métailié, 1993 (“Suites sciences humaines”, éd. revue et complétée, 2008)
La Sociologie du risque, puf, “Que sais-je ?”, 1995 (épuisé)
Anthropologie de la douleur, Métailié, 1995 (“Suites sciences humaines”, 2005)
Du silence, Métailié, 1997 (“Suites essais”, 2015)
Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions, Armand Colin, 1998 (“Petite Bibliothèque Payot”, 2004)
L’Adieu au corps, Métailié, 1999 (“Suites essais”, 2013)
Éloge de la marche, Métailié, “Suites essais”, 2000 (2014)
Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre, PUF, “Quadrige”, 2002 (2012)
Signes d’identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles, Métailié, 2002 (2008)
La Peau et la trace. Sur les blessures de soi, Métailié, 2003
Le Théâtre du monde. Lecture de Jean Duvignaud, Presses de l’Université Laval (Québec), 2004
L’Interactionnisme symbolique, PUF, “Quadrige”, 2004 (2012)
Déclinaisons du corps (Entretiens avec Joseph Lévy), Liber (Québec), 2004
La Saveur du monde. Une anthropologie des sens, Métailié, 2006
En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie, Métailié, 2007
Le Silence et la parole. Contre les excès de la communication (avec Philippe Breton), Érès, 2009
Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance, Métailié, 2010
Cuerpo sensible, Metales Pesados (Santiago du Chili), 2010
Des millions d’années… (photographies de Bernard Plossu), Réserve géologique de Haute-Provence (Digne), 2010

Mu-jô. Une invitation à Nara (photographies de Françoise Nunez), Yellow Now (Liège), 2010
Éclats de voix. Une anthropologie des voix, Métailié, 2011
Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur, Métailié, "Suites", 2012
Une brève histoire de l'adolescence, J.-C. Béhar, 2013
Le Tatouage ou la signature du soi, Casimiro, (Madrid), 2014

Roman noir

Mort sur la route, Métailié, 2007
Prix Michel Lebrun, Le Mans 2008

1. Alfred Ernout, Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 1103.
2. À l'inverse, une situation d'urgence ne laisse guère de place au silence, chaque parole sonne comme un impératif. Les ordres doivent être exécutés sans délai pour que la coordination des mouvements s'effectue sans anicroche. De même lors d'un conflit, l'occupation du terrain mental de l'autre impose qu'il ne puisse prendre la parole et mettre en doute les propos tenus. Chaque cessation de parole est lourde de la réplique cinglante qui déjà se fraie son chemin.
3. Un personnage de Dostoïevski ressemble comme un frère à l'homme rencontré par Belotti. Il épouse une jeune femme qu'il entend maintenir à sa place (à son statut de femme). Il se compose une attitude et lorsque sa femme l'entoure le soir lui racontant avec empressement sa journée ou ses rêves, il "verse de l'eau froide sur cet enivrement", il répond par le silence ("un silence bienveillant, s'entend"). "Elle eut deux ou trois fois des élans vers moi, elle se jeta à mon cou. Mais comme ces élans étaient maladifs, hystériques, tandis qu'il me fallait un bonheur solide et du respect, j'accueillis ses transports avec froideur. Et j'avais raison, car chaque fois, le lendemain, il y avait dispute. À vrai dire, il n'y eut pas à proprement parler de disputes, mais on se taisait." Et le silence s'installe lentement entre eux, puis le drame (F. Dostoïevski, "La douce", in *Le Rêve d'un homme ridicule et autres nouvelles*, Paris, 10-18, 1966, p. 100).
4. Pour signifier la tombée abrupte du silence dans une assemblée, les anciens Grecs disaient : "Hermès est entré." Allusion à la ouate de silence qui enveloppe le dieu dans diverses circonstances : quand il marche aucun bruit ne se fait entendre, les chiens n'aboient pas à son passage, et Hermès est également fameux pour un vol réalisé dans sa jeunesse au détriment d'Apollon (Orlandi, 1996, 91 *sq.*).
5. Baronne Staffe, *Usages du monde, règles de savoir-vivre*, Paris, Flammarion, 1927, p. 149-150.

6. Miguel Torga, *En chair vive. Pages de Journal 1977-1993*, Paris, José Corti, 1997.
7. Charles Juliet, *Journal*, *I, (1957-1964)*, Paris, Hachette, 1978, p. 308.
8. R. Carroll suggère que dans les mêmes conditions les Américains, à l'inverse, induiraient la distance à travers la conversation (Carroll, 1987, p. 53 *sq.*).
9. Herman Melville, *Bartleby l'écrivain*, in *Bénito Cereno*, Paris, Gallimard, 1951, p. 73-74.
10. "Notre civilisation traite le langage d'une façon qu'on pourrait qualifier d'immodérée : nous parlons à tout propos, tout prétexte nous est bon pour nous exprimer, interroger, commenter… Cette manière d'abuser du langage n'est pas universelle ; elle n'est même pas fréquente. La plupart des cultures que nous appelons primitives usent du langage avec parcimonie ; on n'y parle pas n'importe quand et à propos de n'importe quoi. Les manifestations verbales y sont souvent limitées à des circonstances prescrites, en dehors desquelles on ménage les mots" (Lévi-Strauss, 1974, 84).
11. Ces deux auteurs observent cependant que les Finnois vivant en Suède doivent rester vigilants lors des discussions menées en suédois, car le temps de pause est alors plus rapide que celui de la discussion finnoise (Lehtonen, Sajavaara, 1985).
12. Voir aussi Hostetler (1989, 7-8). À propos de l'éducation des enfants, Christopher Dock, le "pieux maître d'école de Skippack", écrit en 1770 : "Bien que le parler des enfants entre eux ne naisse pas de mauvaises intentions, il est impossible de produire des résultats fructueux si la parole et le silence n'ont pas chacun leur temps" (145).
13. Par exemple les Indiens Kaska (Bachmann, Lindenfeld, Simonin, 1991, 81). Taciturne vient de la racine latine *tacere* qui signifie se taire, mais ce mot n'a pris que récemment une nuance péjorative.
14. Eduardo Mallea, *Chavès*, Paris, Autrement, 1996, p. 67.
15. *Ibid.*, p. 24.
16. Nathalie Sarraute, *Le Silence*, Paris, Gallimard, 1967, p. 28.
17. L'exemple étonnant de la thérapie menée par Sophie Morgenstern avec un enfant atteint de mutisme psychogène, *cf.* S. Morgenstern, "Un cas de mutisme psychogène", *in* J.-D. Nasio (1987, 43-60).

18. Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, vol. 1, Paris, Picard, p. 143.
19. Dans un autre contexte culturel G. Devereux (1966, 85-128) décrit chez les Mohave, un peuple particulièrement attaché au langage et au bonheur de la conversation, un souci égal de prévenir l'enfant du mutisme par un respect méticuleux des rituels et des tabous de la prime enfance.
20. Pierre Jakez Hélias, *Le Cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975, p. 124.
21. Buffon, "Histoire de l'homme", in *Histoire naturelle*, Paris, t. 3, 1804, p. 231.
22. Franz Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954.
23. Samuel Beckett, *Fin départie*, Paris, Minuit, 1957, p. 92-93.
24. D'autres sociétés, plus communautaires, insistent à l'inverse sur la transparence du chef et sur la nécessité de sa parole interminable. L'innocence du chef doit être inlassablement proférée. Sa particularité est de n'exercer aucune autorité, mais d'être "faiseur de paix", un homme qui donne plutôt qu'il ne reçoit, un médiateur. "C'est que si, dans les sociétés à État, la parole est le droit du pouvoir, dans les sociétés sans État, au contraire, la parole est le devoir du pouvoir, écrit P. Clastres. Ou, pour le dire autrement, les sociétés indiennes ne reconnaissent pas au chef le droit à la parole parce qu'il est le chef : elles exigent de l'homme destiné à être chef qu'il prouve sa domination sur les mots. Parler est pour le chef une obligation impérative, la tribu veut l'entendre : un chef silencieux n'est plus un chef" (1974, 134).
25. Marcel Proust, *Le Côté de Guermantes*, Paris, Classique Français, 1994, p. 126-127.
26. *Cf.* les commentaires de J.-J. Courtine et C. Haroche dans leur préface à l'Abbé Dinouart (*in* Dinouart, 1987, 39).
27. Baltasar Gracián, *L'Homme de cour*, Paris, Champ Libre, 1980, p. 9 et 19.
28. Vercors, *Le Silence de la mer*, Paris, Poche, p. 36.
29. *Ibid.*, p. 47.
30. *Ibid.*, p. 76.
31. Albert Camus, "Les muets", *L'exil et le royaume*, Paris, Gallimard, 1958. Camus est sans doute l'écrivain chez qui la question du silence est la plus obsédante, *cf.* les analyses à ce propos de H. Mino (1987).
32. Joseph Roth, *La Marche de Radetsky*, Paris, Seuil, 1982, p. 223.

33. George Orwell, *1984*, Paris, Folio, p. 79.
34. Cité *in* Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 82.
35. Evguenia S. Guinzbourg, *Le Vertige*, Paris, Seuil, 1967, p. 182.
36. *Ibid.*, p. 188-189.
37. *Ibid.*, p. 265-266. Soljenitsyne évoque des peines identiques pour les hommes : "Innokenty pourrait s'estimer heureux si on l'envoyait seulement dans un camp, car dans sa situation on pourrait fort bien le mettre dans un de ces monastères transformés où on lui interdirait de s'asseoir pendant la journée et de parler pendant des années. Nul ne saurait plus rien de lui et il ne saurait plus rien du monde" (Soljenitsyne, *Le Premier Cercle*, Paris, Poche, 1968, p. 772).
38. Werner Herzog, *Le Pays où rêvent les fourmis vertes*, Paris, POL, 1985, p. 89 *sq.*
39. De façon plus contemporaine, E. Orlandi se souvient que lors de la dictature militaire au Brésil les habitants des villes frappaient sur leurs casseroles ou faisaient un vacarme assourdissant certains soirs. Un concert de klaxon saluait le passage d'un commandant détesté par la population (Orlandi, 1996, 97).
40. Albert Camus, *La Mort heureuse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 40. Ou encore : "Mais il savait aussi que ce n'est pas grand-chose que d'aimer un être ou du moins qu'un amour n'est jamais assez fort pour trouver sa propre expression. Ainsi, sa mère et lui s'aimeraient toujours dans le silence. Et elle mourrait à son tour – ou lui – sans que, pendant toute leur vie, ils pussent aller plus loin dans l'aveu de leur tendresse" (*La Peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 263).
41. Charles Juliet, *Journal 1 (1957-1964)*, Paris, Hachette, 1978, p. 38.
42. Primo Levi raconte ainsi une expérience accablante dans une classe où un élève demande à l'écrivain pourquoi personne ne s'est échappé d'Auschwitz. Primo Levi explique. L'élève, peu convaincu, fait un plan au tableau en lui demandant d'indiquer l'emplacement des gardiens, la présence des barbelés, etc., et lui expose de quelle manière il était possible de s'échapper. Comme Primo Levi est toujours aussi dubitatif, l'élève lui dit, avec aplomb : "Si cela

devait vous arriver une autre fois, faites comme je vous l'ai dit, vous verrez que ça réussira" (Levi, 1989, 154).

43. À l'exception de certains faits exposants l'existence de leurs victimes : maltraitance d'un enfant, inceste, par exemple, qui déboutent le médecin de l'impératif du secret professionnel.

44. Jean Jamin observe par exemple que la marginalisation des initiés renvoie à des notions de passage, de transition, d'impureté, etc., mais il y voit également une "tentative, une technique de soumission, de coercition des groupes cadets qui se trouvent selon les cas et pendant une certaine période, rituellement et économiquement assujettis à leurs aînés sociaux" (1977, 96).

45. Différents analystes se sont attachés à mettre en évidence la prise de parole dans des strates particulières de l'image du corps. Ainsi le silence est-il alors perçu comme une inhibition face à un propos sollicitant de trop près une érotisation spécifique. La parole s'arrête à cause d'une résistance s'opposant à l'irruption d'un mouvement pulsionnel (Ferenczi, 1970, 1984 ; Nasio, 1987).

46. Ferdinando Camon, *La Maladie humaine*, Paris, Gallimard, 1984, p. 36.

47. Carson McCullers, *Le cœur est un chasseur solitaire*, Paris, Stock, 1947, p. 123.

48. *Ibid.*, p. 39.

49. Albert Camus, *Noces*, Paris, Livre de Poche, 1959, p. 25.

50. Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Livre de Poche, 1954, p. 199-200.

51. Richard E. Byrd, *Seul*, Paris, Grasset, 1940.

52. Peter Matthiessen, *Le Léopard des neiges*, Paris, Gallimard, 1983, p. 110.

53. *Ibid.*, p. 321.

54. Junichiro Tanizaki, *Éloge de l'ombre*, Paris, Publications orientalistes de France, 1977, p. 22.

55. Cité *in* "Henry D. Thoreau", *Cahiers de l'Herne*, nº 65, 1994, p. 39-40.

56. Albert Camus, *L'Été*, Paris, Livre de Poche, 1959, p. 168.

57. Nikos Kazantzaki, *Lettre au Greco*, Paris, Plon, 1961, p. 189-190. Kazantzaki et son ami s'approchent à l'aube du monastère de Vatopédi, l'un et l'autre saisis par la beauté du paysage. "Nous ne parlions pas. Nous sentions tous les deux qu'ici la voix de l'homme, si faible et douce qu'elle soit, aurait une résonance perçante et discordante, et que tout le voile magique qui nous

enveloppait se déchirerait. Nous marchions, écartant les branches basses des pins, aspergeant notre visage et nos mains de gouttes de rosée matinales. Je me noyais dans le bonheur ; je me suis retourné vers mon ami, j'ouvrais la bouche pour lui dire : quel bonheur !… mais je n'ai pas osé ; je savais que si je parlais le sortilège se dissiperait" (p. 195).

58. Albert Camus, *op. cit.*, p. 168. Un autre Méditerranéen, Jean Grenier, ami de Camus, voit dans l'animal, dans le chat surtout, une incarnation du recueillement : "Le monde des animaux, écrit-il, est fait de silences et de bonds. J'aime les voir couchés alors qu'ils reprennent contact avec la nature, recevant en échange de leur abandon une sève qui les nourrit. Leur repos est appliqué autant que notre travail. Leur sommeil est confiant autant que notre premier amour" (Jean Grenier, *Les Îles*, Paris, Gallimard, 1959, p. 33). Rilke parle d'"un chat qui agrandit le silence en glissant le long des rangées de livres" (*Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, Paris, Points, p. 44).

59. Sigmund Freud, "L'inquiétante étrangeté", *Essai de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971, p. 202 et 210. Rudolf Otto, de manière proche, considère que l'art occidental ne dispose que de deux moyens, l'un et l'autre négatifs, pour faire référence au numineux : le silence et l'obscurité (Otto, 1969, 107).

60. Il est intéressant de rappeler à cet égard que l'introduction de la musique au cinéma est sans doute née, dans la situation inédite de la projection dans une salle, d'un souci de conjuration d'un silence contradictoire avec les événements perçus à l'écran. Un spécialiste contemporain de l'histoire du cinéma, Arthur Kleiner, cité ici par Michel Chion, suggère ainsi que ce n'est pas à cause du bruit du projecteur. "C'est parce que autrement, le public se serait angoissé. L'image sur l'écran, et les conditions de sa projection, étaient insolites. La salle était plongée dans le noir, le spectacle était donné sur une surface à deux dimensions, en noir et blanc. On voyait quelqu'un courir sans entendre ses pas… À la reproduction du réel correspondait, dans un contraste surprenant, un silence anormal. Dans cette situation, la musique devait servir à tranquilliser, à la manière d'un enfant qui siffle dans le noir" (*in* Chion, 1982, 112).

61. C. Lévi-Strauss pointe également le tapage mené par certaines sociétés traditionnelles à l'occasion des éclipses, manière de signaler là aussi "une

anomalie dans la chaîne symagmatique" (1964, 295). Maurice Godelier décrit un tintamarre rituel chez les Baruya de Nouvelle-Guinée au moment d'une éclipse : "Je compris à travers ces cris que la lune était 'en train de mourir'. Aussitôt après que ces mots eurent été criés, monta de toutes les directions du village un charivari de bruits d'objets qu'on frappe et de clameurs poussées. Après une longue minute, le silence revint…" (*in* Le Goff, Schmitt, 1981, 347). Ces conduites acoustiques de conjuration d'une menace par le bruit se retrouvent dans maintes fêtes calendaires dans les traditions européennes et de manière moderne au moment du changement d'année qui voit dans les villes des concerts de klaxons et l'explosion d'innombrables pétards, l'organisation de feux d'artifice, etc. Le bruit a ici une fonction.

62. Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, p. 186.

63. Michel Leiris, *Fourbis*, Paris, Gallimard, 1955, p. 24-25.

64. *Ibid.*, p. 23.

65. Italo Calvino, *Sons le soleil jaguar*, Paris, Seuil, 1986, p. 67-68.

66. Rainer Maria Rilke, *op. cit.*, p. 12-13.

67. Henri Barbusse, *Le Feu*, Paris, 1917, p. 268.

68. *Ibid.*, p. 11.

69. Erich Maria Remarque, *À l'ouest rien de nouveau*, Paris, Livre de Poche, 1968, p. 105.

70. André Neher observe encore que s'il fallait selon lui ramasser le contenu de cette forme biblique particulière du silence, il proposerait le terme d'"inertie", "voulant désigner par là non point la passivité intrinsèque de cet univers de silence, mais sa négativité par rapport à l'homme. Le silence-inertie désigne un cosmos qui a, sans doute, ses lois et ses mouvements propres, mais le secret de ces lois et de ces mouvements est impénétrables à l'homme" (Neher, 1970, p. 43).

71. Franz Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 121.

72. En comparaison avec aujourd'hui ce texte de Théophile Gautier séjournant en 1867 à Issoire, que cite Guy Thuillier : "Une chose m'a frappé, c'est le profond silence qui règne dans la ville. On n'entend absolument rien, pas un bruit de voiture, pas un aboiement de chien, pas un bruit d'eau courante, aucun frémissement de quoi que ce soit de vivant. C'est une sensation bizarre,

pour moi qui ai l'habitude du tumulte parisien… Cependant cette absence de sonorité occupe malgré soi : on écoute le silence."

73. Raymond Murray Schafer nomme schizophonie cette coupure qui permet d'entendre un concert, le chant d'une baleine ou la rumeur d'une fête en étant chez soi (Murray Schafer, 1979).

74. Franz Kafka, *op. cit.*, p. 445.

75. Grégoire de Nazianze, *Poèmes dogmatiques*, Patrologie Grecque 37, p. 507-508.

76. Maître Eckhart, *Sermons*, t. 1, Paris, Seuil, 1974, p. 166-167.

77. Les références aux apophtegmes citées ci-dessus viennent pour la plupart des ouvrages de Jean-Claude Guy (1976) et d'Olivier Clément (1982).

78. Nous citons ici la traduction et l'édition de Jean-Pie Lapierre (1982).

79. Dans l'antiquité la lecture, même pour soi, sollicitait la voix haute. Dans les *Confessions*, Augustin note son étonnement à la rencontre d'Ambroise, évêque de Milan, de le trouver plongé dans une lecture muette. "Ses yeux, quand il lisait, suivaient les pages et son cœur fouillait la pensée, mais sa voix et sa langue reposaient… Or, nous le vîmes toujours lire en silence, jamais autrement" (*Confessions*, Paris, Poche, p. 137). Lire en silence était alors un événement rare. La lecture était alors une récitation à voix haute.

80. Guillaume de Saint-Thierry, *Un traité de vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu* (édition de M.-M. Davy), Paris, Vrin, 1940, p. 264-265.

81. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, t. 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 58.

82. Guerric d'Igny, *Sermons, I*, Paris, Cerf, 1970, p. 137-141.

83. *Lettres des premiers chartreux I*, Paris, Cerf, 1962, p. 71.

84. Jean Chrysostome, *Deuxième sermon à Stélechios sur la componction*, Patrologie Grecque 47, p. 411.

85. *Cf.* Père Jérôme, "Saint Benoît de nouveau suivi", in *L'Art d'être disciple*, Paris, Fayard, 1988, p. 106.

86. La création en soi d'un silence de la pensée et du corps par la répétition sans fin d'une même formule évoque le *dhikr* de la tradition musulmane, l'évocation "avec le cœur ou avec la langue" du nom d'Allah *(infra)* (Gardet, 1952, 642 *sq.*) ou encore la méthode yogique du *japa* (Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, p. 11 *sq.*).

87. Plotin parle de ces moments où il s'éveille détaché de son corps, immergé dans une majestueuse beauté. "Je m'identifie au Divin, écrit-il, en lui j'ai ma demeure : parvenu à cette activité suprême, c'est là que je me fixe ; je transcende toute autre réalité spirituelle ; mais après ce repos dans le Divin, retombant de l'intuition dans la réflexion et le raisonnement, je me demande alors comment j'ai pu jamais, et cette fois encore, descendre ainsi, comment mon âme a pu jamais venir à l'intérieur d'un corps, si déjà, alors qu'elle est dans un corps, elle est telle qu'elle m'est apparue" (*Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, 1938, t. IV, 8,1,1).
88. Sur ce point : "Denys l'Aéropagyte" dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, Paris, 1954, p. 244 *sq.*
89. Angèle de Foligno, *Visions et instructions*, Stein Am Rhein, Christiana, 1976, p. 73.
90. Maître Eckhart, *Sermons*, t. 2, Paris, Seuil, 1978, p. 77 (Présentation et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache).
91. Maître Eckhart, *op. cit.*, t. 3, p. 152.
92. Maître Eckhart, *Traités et sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 177 (traduction de M. de Gandillac).
93. In *Centuries sur la charité*, I, 10.
94. Angélus Silesius, *La rose est sans pourquoi*, Paris, Arfuyen, 1988, p. 27 et 31.
95. Jean de la Croix, *La Montée au Carmel*, Livre II, chap. 24.
96. *Ibid.*, Livre III, chap. 3.
97. Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, Paris, Seuil, 1984, p. 175.
98. D.T. Suzuki, *Essai sur le bouddhisme zen*, t. 1, Paris, Albin Michel, 1972, p. 299.
99. Okakura Kakuzo, *Le Livre du thé*, Lyon, Derain, 1958, p. 39-40 ; également Pezeu-Massabuau (1984).
100. Nikos Kazantzaki, *Du mont Sinaï à l'île de Vénus*, Paris, Plon, 1958, p. 106-107. Sur la "musique céleste" de la tradition chrétienne occidentale nous renvoyons à Jacques Viret, "Musique céleste", *Connaissance des religions*, vol. IX, n° 2-3, 1993.
101. Louis Renou fait l'inventaire des différentes formes de silence dans le culte védique : des récitations à voix basse aux murmures inaudibles, aux pures

récitations mentales, etc. Il signale les domaines d'application du silence de manière générale ou formulaire, et surtout l'intention poursuivie par l'officiant, surtout celle qui fait du silence une modalité d'action efficace dans la dimension mystique, cosmique où toute parole serait vouée à l'insignifiance. Souvent l'acte silencieux s'adresse à Prajâpati, "l'inexprimable par excellence, et comme tel dévolu au silence" (Renou, 1978, 66-80).

102. Dakshinâmûrti (Shiva) initie les quatre fils de Brahmâ par le silence, en adoptant une position yogique, dans une attitude d'immobilité parfaite. En le voyant ainsi les quatre frères entrèrent en *samâdhi.*

103. "Quête" et "question" sont des termes issus de la même racine latine *quaestio* qui signifie "recherche".

104. Charles Juliet, *Journal II, 1965-1968*, Paris, Hachette, 1979, p. 62.

105. Charles Juliet, *Journal III, 1968-1981*, Paris, Hachette, 1981, p. 325.

106. Georges Bataille, *Le Coupable*, Paris, Gallimard, 1998, p. 39.

107. Daniel Rondeau, *Les Fêtes partagées*, Paris, Nil, 1994, p. 54. Propos très proche chez Charles Juliet : "Avant je voulais dire le secret par le cri. Maintenant, je ne saurai balbutier qu'avec du silence" (C. Juliet, *Journal II, op. cit.*, p. 71). Le Lenz de Büchner assimile lui aussi le cri et le silence : "Vous n'entendez donc pas cette voix atroce qui hurle tout autour de l'horizon et qu'on appelle d'habitude le silence" (Georg Büchner, *Lenz*, Paris, Chambon, 1991, p. 57).

108. Anne Philippe, *Le Temps d'un soupir*, Paris, Livre de Poche, 1969, p. 66.

109. *Ibid.*, p. 49.

110. Hervé Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 15.

111. Bertrand Duquénelle, *L'Aztèque*, Paris, Belfond, 1993, p. 98 (cité *in* Hirsch, 1994, 275).

112. Alain Emmanuel Dreuilhe, *Corps à corps. Journal de Sida*, Paris, Gallimard, 1987, p. 123.

113. Pascal de Duve, *Cargo vie*, Paris, Lattès, 1992.

114. Anny Duperey, *Le Voile noir*, Paris, Seuil, 1992, p. 209.

115. "Un taciturne semble aisément profond, écrit Michel Leiris, et, de même, le silence du cadavre porte à croire qu'il en a long à raconter ; comme à l'endroit du taciturne, notre attitude à son égard est empreinte d'ambiguïté :

qu'il se taise engendre le malaise mais on a peur aussi que, si sa langue se délie, ce ne soit pour la plus incongrue des révélations ; mieux vaut donc qu'il persiste à se taire et que, sans danger d'être déçus, nous restions libres de supputer quelles sublimités se cachent derrière ce masque profond" (Leiris, 1955, 60-61).

116. Albert Camus, *La Peste*, Paris, Folio, p. 262.

117. La minute de silence est très révélatrice à ce propos, elle vise symboliquement à une suspension des événements du monde. Le recueillement de ceux qui sont présents est une plongée dans la mémoire de leur relation avec le défunt ou la tragédie commémorée. Le flux de l'existence est provisoirement arrêté pour témoigner de la douleur ressentie. Le rite est une contrainte sociale au souvenir en maintenant les corps et les paroles dans la même retenue. La communauté mime l'absence pour raviver mentalement la présence des disparus, les célébrer, leur adresser une prière.

118. *Cf.* par exemple Simone de Beauvoir confrontée à la mort de sa mère : "Je me reprochais d'avoir abandonné trop hâtivement son cadavre. Elle disait, et ma sœur aussi, 'un cadavre ce n'est plus rien !' Cependant c'était sa chair, ses os et pendant quelque temps encore son visage" (*Une mort très douce*, Paris, Gallimard, p. 139).

119. Anne Philippe, *op. cit.*, p. 40.

120. *Ibid.*, p. 39.

121. Michel Deguy, *À ce qui n'en finit pas*, Paris, Seuil, 1975, sans pagination.

122. Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoël, 1975, p. 59.

123. Anny Duperey, *op. cit.*, p. 193 puis 234-235.

124. Cité in *Sida, fin de vie, deuil et mémoire*, CRIPS et Musée des Arts et Traditions Populaires, 1995, p. 16.

125. Des exemples dans Bernard Paillard, *L'Épidémie. Carnets d'un sociologue*, Paris, Stock, 1994, p. 382 *sq.* ; Arnaud Marty-Lavauzelle (1993, 73 *sq.*) ; *Sida, fin de vie, op. cit.*, p. 15 *sq.*

126. "Le Names project est une démarche qui a pour but de créer un immense mémorial à la mémoire des morts du Sida. Les déploiements visent à recréer des cimetières avec leurs allées et leur silence. Or, aux États-Unis, les cimetières sont éloignés de la ville. Donc, en soi, c'était le scandale porté au cœur de la population", écrit J. Forrest qui souligne l'aspect moins militant et plus

personnel du projet dans le contexte français (in *Sida, fin de vie, op. cit.*, p. 18).
127. Cleews Vellay cité in *Sida, fin de vie, deuil et mémoire, op. cit.*, p. 16.
128. *Ibid.*
129. Anny Duperey, *op. cit.*, p. 73.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library